

Georg W. F. **Hegel**

LECCIONES SOBRE LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Edición de Gabriel Amengual

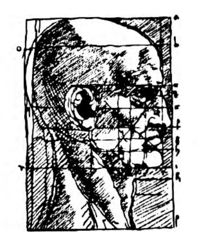


LECCIONES SOBRE LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

HERMENEIA

103

Colección dirigida por
Miguel García-Baró



GEORG W. F. HEGEL

LECCIONES SOBRE LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Traducción, introducción y notas de
GABRIEL AMENGUAL

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2014

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563
ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1859-5
Depósito legal: S. 6-2014
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

GABRIEL AMENGUAL

Las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*[1] pueden considerarse como una obra clave de los años berlineses (1818-1831)[2] de Hegel, una obra que toca el corazón del sistema hegeliano, pues se mueve entre la lógica y la filosofía de la religión. En ellas está en juego mucho más que una recepción y crítica de la crítica que Kant hizo de las pruebas, dado que, según Hegel, tal superación de Kant sólo puede llevarse a cabo ejercitando el pensamiento especulativo, confrontándolo precisamente con el pensar del entendimiento, el pensar finito. Pero antes de entrar en estos temas, hay que aclarar con qué clase de texto nos enfrentamos.

EL TEXTO

El texto de estas LPED representa un caso especial, en primer lugar, porque Hegel dedicaba siempre sus cursos a una parte de su sistema, a una disciplina filosófica, mientras que en esta ocasión se trata de una cuestión particular, considerada por lo general como perteneciente a la filosofía de la religión, aunque también con fuertes vínculos con la lógica. Los primeros editores de las obras de Hegel las editaron como anexo de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión* (en adelante, LFR). De todos modos –y aquí radica la segunda razón de su carácter especial–, a diferencia de las demás lecciones, éstas no proceden de apuntes tomados en clase por estudiantes, sino de un texto de Hegel mismo[3].

1. En adelante, se aludirá a las *Lecciones* con las siglas LPED. Las abreviaturas empleadas para citar las obras de Hegel se dan al comienzo de la bibliografía, p. 348. Las obras de los autores incluidos en la bibliografía se mencionan con su título abreviado.

2. Acerca de la actividad de Hegel en estos años de Berlín, cf. Amengual, «Introducción» a ER.

3. Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, 497.

Se sabe que Hegel tenía el plan de preparar una nueva edición de la *Fenomenología del espíritu* (1807) y de una obra sobre las pruebas de la existencia de Dios. Para estas dos publicaciones tenía ya cerrado un contrato con la editorial Duncker & Humblodt de Berlín, con fecha del 1 de octubre de 1831, aunque no lo firmó hasta el 11 de noviembre, tres días antes de su muerte[4].

En su docencia, Hegel explicaba cada semestre dos materias con un ritmo de cuatro o cinco horas semanales para cada materia. En el semestre de verano de 1829 interrumpió el turno de las dos materias[5], dedicando un curso a esta sola cuestión de las pruebas de la existencia de Dios, en este caso de una sola hora semanal. Según declaración al ministro, justificó este cambio alegando «mi salud debilitada y con el fin de disponer del ocio necesario para elaborar una nueva edición de mi *Ciencia de la Lógica*»[6]. Este curso de tan sólo una hora a la semana fue impartido desde el 4 de mayo hasta el 19 de agosto de 1829, con un total de dieciséis lecciones, al que le acompañó un curso sobre la «Lógica y metafísica» con la duración acostumbrada de cinco horas semanales.

Sin duda, el dedicar este curso al único tema de las pruebas de la existencia de Dios se debió no sólo a razones circunstanciales, como su estado de salud, sino a un interés por el asunto que venía de tiempo atrás. De hecho, ya lo había manifestado en 1816, en el segundo volumen de la *Ciencia de la Lógica*, donde, después de aludir a la cuestión de la relación entre concepto y realidad, afirma que «reservo para otra oportunidad la tarea de aclarar con más exactitud la múltiple incomprensión, que ha sido introducida por el formalismo lógico en la prueba ontológica, así como también en las otras llamadas pruebas de la existencia de Dios, como también por la crítica kantiana a aquéllas, y reducir a su verdadero valor y dignidad los pensamientos que se hallan en sus bases, restablecer su verdadero significado»[7].

4. Cf. Nicolin (ed.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, 458; «Editorischer Bericht», en GW XVIII, 394-402, ref. 388.
5. Cf «Editorischer Bericht», en GW XVIII, 394-402.
6. Carta al ministro K. Altenstein del 16 mayo 1829, en *Briefe* III, 256.
7. CL GW XII, 129, Mondolfo II, 413. Se trata del segundo volumen, tercer tomo de la CL (en la primera edición el primer volumen, el de «la lógica objetiva», se publicó en dos tomos: 1812, el ser, y 1813, la doctrina de la esencia), dedicado a la «lógica subjetiva»

En los años siguientes tratará del tema tanto en la *Enciclopedia* como en las LFR, sin que se encuentren indicios de la preparación de un libro específico, ni siquiera de unas lecciones sobre la cuestión. Por consiguiente, LPED es una obra cuya génesis presenta la curiosidad de que, por una parte, se conoce su anuncio como curso –del que no se conoce prácticamente ningún material manuscrito previo– y, por otra, se sabe de un texto que Hegel pensaba revisar en el invierno de 1831-1832[8], revisión que la muerte le impidió llevar a cabo[9].

Esta ambigüedad entre curso y escrito hace que no se pueda determinar si el texto que actualmente tenemos sea el de las lecciones de 1829 o un texto (re)elaborado por Hegel en los últimos días de su vida. Tal imprecisión se muestra también a lo largo de sus páginas. Así, algunos indicios hablan a favor de que se trata de un texto de las lecciones, como son la introducción sobre el objeto del curso y la anotación final: «Concluido el 19 de agosto de 1829», que carecerían de sentido en un escrito que se pensara publicar. Igualmente lo caracterizan como lecciones las referencias a la escasez de tiempo, así como las referencias a «lo anterior» y no a «arriba», como sería habitual en un texto. Finalmente, el número de dieciséis lecciones coincide con las semanas lectivas desde el 4 de mayo hasta el 19 de agosto[10].

Sin embargo, otros indicios apuntan a que se trata de un texto para publicar. En primer lugar, el hecho de que el discurso mismo no delata recurso retórico alguno. Y después, la diversa extensión de las lecciones, las referencias a otras obras suyas, la indicación de la editorial de la obra de Göschel (a no ser que se presuma que estas indicaciones sean un añadido de Marheineke como editor).

No obstante, parece que pesan más las razones a favor de que son unas lecciones. En todo caso, ambas posibilidades pueden converger si se asume que se trata de un texto preparado para la edición pero que Hegel utiliza en sus clases, y en el cual se aprecian todavía huellas de ser un manuscrito para las lecciones, que Hegel seguramente pensaba revisar con vistas a su publicación. No se trata de un manuscrito como el de «Filosofía de la historia universal. Introduc-

8. P. Marheineke, «Vorwort des Herausgebers», apud «Editorischer Bericht», en GW XVIII, 389.
9. «Editorischer Bericht», en GW XVIII, 398.
10. *Ibid.*, 399s.

ción» de 1830-1831[11], sino un texto sobre el cual, de manera suelta, se apoyaba a la hora de enseñar. Esto explicaría la distinta extensión de las lecciones. Marheineke sostiene que Hegel tenía proyectado revisar el texto en el invierno de 1831-1832, aunque cabe pensar que ni siquiera empezó. Se trata «con alta probabilidad del comienzo de un tratado que Hegel tenía en el verano de 1829, pero que usó al mismo tiempo como manuscrito para sus lecciones»[12]. Carecemos de pruebas para determinar si el texto fue escrito en ese verano o antes; en cualquier caso, se puede afirmar que el tema le preocupó y que lo trató en la *Lógica* y en la *Filosofía de la Religión*, de modo que bien puede pensarse que fue redactando estas *Lecciones* desde poco antes de comenzar el curso y a lo largo del mismo.

Hoy no disponemos de ninguno de los materiales que Hegel pudo utilizar al dar este curso[13]. Por tanto, la fuente de las LPED actuales es exclusivamente el texto incluido en las dos primeras ediciones de las obras de Hegel, a cargo de sus discípulos. Su *Filosofía de la Religión* fue editada por Konrad Philipp Marheineke y Bruno Bauer, respectivamente, que añadieron como apéndice las *Lecciones*.

Junto con las LPED se ha transmitido el texto «En torno a la crítica kantiana de la demostración cosmológica» (Apéndice A). Se trataría de un escrito independiente tanto desde el punto de vista de su forma como de su contenido. En efecto, no parece que formara parte de un curso, sino de un texto para un tratado en proyecto. Dada su cercanía a Kant, puede incluso que sea de los años de Núremberg (1808-1816)[14]. Es un texto fragmentario, pues en él se hace referencia a otras formas de las pruebas que se abordarán más adelante. Incluso se alude a «una siguiente figura de la religión». Ello hace pensar no sólo en un tratado sobre las diferentes formas de las pruebas de la existencia de Dios, sino en las lecciones sobre la filosofía de la religión (1821-1831)[15]. En cambio, los fragmentos sobre «La prueba teleológica» y sobre «La prueba ontológica» (Apéndices B y C) están tomados de las LFR de 1831, que se añaden a esta edición de las LPED para mayor abundancia.

11. GW XVIII, 138-208, texto claramente concebido para ser leído por el profesor en clase.
12. «Editorischer Bericht», en GW XVIII, 400.
13. Excepto una página: GW XVIII, 217.
14. Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, 498.
15. «Editorischer Bericht», en GW XVIII, 400s.

LUGAR EN EL CONJUNTO DE LA OBRA DE HEGEL

Ya se ha señalado que los primeros editores de estas LPED las entendieron como apéndice de las LFR. Pero antes de situarlas en el sistema, miremos en qué momento de elaboración del pensamiento de Hegel surgen.

Se trata del periodo de docencia en la Universidad de Berlín (1818-1831). Tradicionalmente se consideraba que durante esos años Hegel se había dedicado a exponer y desarrollar su sistema, ya claramente fijado y establecido. De ahí derivó el reproche del panlogismo hegeliano, en el sentido de que todo era visto según su lugar lógico en el sistema. Esta visión tópica de Hegel se ha visto profundamente transformada a raíz de la nueva publicación de las lecciones sobre las diversas partes del sistema. Esta nueva publicación se ha hecho no de forma que se conjuntaran los distintos cursos, como si se tratase simplemente de que Hegel en unos cursos ampliaba una cuestión y en otros otra, de modo que dichas ampliaciones pudieran añadirse a un esquema previo, formando un conjunto sistemático. Éste, como se sabe, fue el modo de proceder de los discípulos al preparar las distintas lecciones berlinesas de Hegel en las dos primeras ediciones de sus obras, publicadas tras la muerte del autor, que han configurado decisivamente la imagen de la filosofía de Hegel en la historia de su recepción. La nueva edición, en vez de unir los distintos cursos, los ha ido publicando por separado, mostrando de esta manera a Hegel como un pensador en continua búsqueda del concepto, de la lógica en la exposición de las distintas materias y partes del sistema, rehaciendo sin cesar el esquema conceptual de las exposiciones de las distintas materias. Esta nueva edición de las lecciones[16] nos permite asomarnos al taller donde Hegel iba elaborando su filosofía, para descubrir con qué elementos trabajaba y qué orden expositivo ensayaba en búsqueda del concepto, poniendo en práctica «el esfuerzo tenso del concepto»[17].

16. La nueva edición de las LFR se llevó a cabo simultáneamente en alemán y castellano por Walter Jaeschke y Ricardo Ferrara, respectivamente, en los años 80 del siglo XX. A estos mismos editores se deben estudios que han arrojado mucha luz sobre un campo que tantas veces se ha convertido en el campo donde se definen los antagonismos. Walter Jaeschke, en *Die Vernunft in der Religion*, ha mostrado el encaje del planteamiento hegeliano dentro de la problemática que se arrastraba desde Kant.

17. FE GW IX, 41: «Die Anstrengung des Begriffs», *Obras* I, 149.

«Para una justa valoración de esta última etapa del pensamiento hegeliano, el texto de las lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios constituye una pieza capital» de los años de Berlín[18]. La muerte encontró a Hegel inmerso en proyectos importantes: la nueva edición de la *Ciencia de la Lógica*, de la que pudo preparar sólo el primer volumen (1832)[19], una nueva edición de la *Fenomenología* de 1807, y estas *Lecciones*, que ya no llegó a publicar. Sin restar nada a la importancia de la filosofía política y a la obra *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho* de 1820[20], no hay razones para afirmar, como hace Kuno Fischer[21], que ésta sea la obra característica de Berlín, como la *Fenomenología del espíritu* (1807)[22] lo es de Jena (1800-1806) y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Heidelberg (1816-1818)[23]. En todo caso, resulta innegable que en los años de Berlín la lógica y la filosofía de la religión adquieren una especial relevancia. En las LPED se unen ambos intereses, y no sólo se unen, sino que tienden el puente de una a otra disciplina, de la filosofía de la religión a la lógica. Estas *Lecciones* pertenecen ciertamente al ámbito de la filosofía de la religión, pero en modo alguno pueden considerarse un apéndice a los escritos sobre dicha materia, sino que trazan el paso de lo finito a lo infinito, la elevación del espíritu del hombre a Dios. De alguna manera vendrían a marcar el mismo camino que intentó la *Fenomenología* de 1807 desde «la certeza sensible» hasta «el saber absoluto», desde la conciencia natural hasta el nivel de la ciencia, la lógica. En este sentido, las LPED se pueden considerar como una obra paralela a la *Fenomenología del espíritu*. Con ello ya llegamos a la conexión sistemática de dicha obra y su tema.

18. J. M. Lardic, «Introduction» a Hegel, *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*, 9.

19. GW XXII: *La doctrina del ser* (1832).

20. *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho*, trad. M. C. Paredes, en *Obras* II, 9-312.

21. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre* I, 146.

22. Tras muchos años de contar con una sola traducción de esta obra, necesitada de revisión, con motivo del segundo centenario de su publicación (2007) han proliferado las versiones. La más reciente es *Fenomenología del espíritu*, trad. A. Gómez, en *Obras* I, 111-627.

23. De las tres ediciones que publicó Hegel en 1817, 1827 y 1830. La gran ampliación se da en la segunda edición, que la tercera apenas retoca o amplía. En castellano contamos con la traducción de la tercera edición (1830) por R. Valls: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid 1997.

LUGAR SISTEMÁTICO

Al ser una obra puente, las LPED tienen un pie en cada una de las dos orillas. Fijémonos, pues, en las conexiones que presentan con estos dos ámbitos: la lógica y la filosofía de la religión[24].

Hegel sitúa las pruebas de la existencia de Dios en el contexto de la lógica. Así se deduce del anuncio, hecho al final de la *Ciencia de la lógica*, de que más adelante tratará «con más exactitud» las cuestiones referentes a las pruebas de la existencia de Dios[25], y también de la explicación, al comienzo de las LPED, de que ha elegido para el semestre de verano de 1829 un objeto «de tal índole que esté en relación con el primer curso, el de la Lógica, y que lo complete, si no en cuanto al contenido, al menos en cuanto a la forma, puesto que no es sino una figura propia de las determinaciones fundamentales de la Lógica»[26]. Esta afirmación podría dar la impresión de que las pruebas formalmente pertenecen a la lógica, y por su contenido a la filosofía de la religión. Pero Hegel mismo se encarga de corregir tal impresión, mostrando que la filosofía de la religión, «en la medida en que es científica, y lo lógico no divergen, tal como a primera vista del enunciado de nuestro objetivo pudiera parecer: lo lógico no constituye meramente el lado formal, sino que de hecho está en el centro del contenido»[27].

Por su tema o contenido, el lugar propio de las LPED es la filosofía de la religión. Hegel mismo se encarga de recordar que la teología filosófica o natural solía constar fundamentalmente de dos partes: el concepto y la existencia de Dios, es decir, los predicados y las pruebas de la existencia de Dios[28]. A pesar de que Hegel pre-

24. Hay que recordar que la lógica hegeliana es a la vez la metafísica. Que este sea el lugar del tratamiento de las pruebas de la existencia de Dios viene dado por la crítica misma de Kant. El punto central de la teología filosófica precrítica viene dado precisamente por estas pruebas, y Kant muestra el fracaso de dicha metafísica en su crítica a las pruebas. Por ello la nueva metafísica debía justificarse con una reconstrucción de las mismas pruebas. Desde esta perspectiva, Jaeschke (*Die Vernunft in der Religion*, 26) estudia la filosofía de la religión de Hegel.

25. Anuncio indicado en la nota 7 de esta «Introducción», CL GW XII, 129, Mondolfo II, 413.

26. LPED, Lección primera, GW XVIII, 228. Al citar las LPED, se indicará la lección más la página de las GW, que va entre corchetes en el texto de esta traducción.

27. *Ibid.* Ello se debe a que la lógica trata de los conceptos no sólo formalmente, sino según su contenido, por lo que una lógica, así entendida, es a la vez una metafísica.

28. Más exactamente, Hegel suele distinguir tres partes: el concepto o su posibilidad, las pruebas de la existencia y las propiedades. Cf. Enc § 36.

sente su filosofía de la religión como heredera de dicha teología filosófica, marca también claramente sus diferencias, de tal manera que dicha disciplina experimenta en manos de Hegel una profunda transformación. Por este motivo, no está de más preguntarse qué lugar ocupan las pruebas dentro de la nueva –la hegeliana– filosofía de la religión.

Las LFR suelen empezar planteándose la cuestión del comienzo y del lugar de la filosofía de la religión en el conjunto de la filosofía. Así, las Lecciones de 1827 y las de 1831[29] empiezan con esta pregunta: «La cuestión por la que hemos de comenzar es: ¿Cómo hemos de lograr un comienzo?»[30]. Es la misma cuestión con que se abre la *Ciencia de la lógica*[31]. De todos modos, en filosofía de la religión la situación es distinta. Por una parte, la religión tiene su objeto en común con la filosofía, pues «también es cierto por de pronto que sus objetos los tiene en común con la religión. Ambas [la filosofía y la religión] tienen la *verdad* por objeto, precisamente en el sentido más elevado [de esta palabra], a saber, en el sentido de que Dios es la *verdad* y él sólo lo es»[32]. Pero, por otra parte, la filosofía no se inicia con la religión: «Aquí no comenzamos la filosofía desde el principio. La ciencia de la religión es una de las ciencias filosóficas y, por cierto, la última de todas; en esta medida ella presupone las demás disciplinas filosóficas y es, por tanto, resultado»[33].

Por tanto, la filosofía de la religión es la disciplina conclusiva de la filosofía entera, es el resultado de toda ella, porque «el contenido originario, la base de la filosofía de la religión, es resultado»[34], y, al ser resultado su contenido u objeto, también lo es aquello por lo que comienza la filosofía de la religión, Dios, que «es el resultado de

29. En cambio, las de 1824 ofrecen un doble comienzo: empírico y especulativo, el primero de los cuales se abandona en los cursos siguientes. Una explicación a dicho abandono puede ser que el comienzo empírico va incluido de alguna manera en el «Vorbegriff» de la Enc de 1827 (y de 1831). Sobre este doble comienzo de las LFR de 1824, cf. Ferrara, «Dios en la conciencia y en el saber»; Heede, *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion*, 129s.

30. LFR I, 265, versión cast.: I, 249. En esta cuestión me inspiro en Melica, *La comunità dello spirito*, 70-77.

31. Cf. GW XI, 33-40; Duque 215-222, cuestión revisada y ampliada en la segunda edición GW XXI, 53-65, Mondolfo I, 87-101. Enc § 17.

32. Enc § 1.

33. LFR I, 265, versión cast.: I, 249s.

34. LFR I, 265, versión cast.: I, 250.

la filosofía entera»[35]. Entonces surge la pregunta: ¿Cómo puede el resultado convertirse ahora, en la filosofía de la religión, en inicio? ¿Cómo le es posible a la filosofía de la religión empezar por Dios? El «resultado de la filosofía entera» puede ponerse como comienzo, porque el resultado remite al inicio, del mismo modo que éste remite al resultado: «A causa de la naturaleza indicada del método, la ciencia se presenta como un *círculo* enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es el fundamento simple, la mediación enrosca de nuevo el fin; de este modo este círculo es un *círculo de círculos*, pues cada miembro particular, por ser animado por el método, es la reflexión sobre sí que, por cuanto vuelve al comienzo, es al mismo tiempo el comienzo de un nuevo miembro»[36].

Por ello Dios, el resultado y el contenido de la filosofía entera, es a la vez el primero y el último. «La tesis: 'Dios es lo absolutamente verdadero', significa igualmente que Dios no es [sólo] el resultado, sino que esto absolutamente verdadero es igualmente lo primero, en la medida en que es lo último»[37]. Considerar a Dios como mero resultado significaría una unilateralidad que debe ser superada, superación que es la vuelta al comienzo, volver a sí como inicio.

En esta consideración del comienzo encuentran su lugar lógico propio las pruebas de la existencia de Dios, cuya problemática empieza a desplegarse en la exposición de «El concepto de religión», y más en concreto en el primer epígrafe, titulado «El concepto de Dios»[38], por cuanto la conexión entre filosofía, religión y filosofía de la religión remite a la concepción de la prueba, tal como exponen las LFR de 1827. Las pruebas de la existencia de Dios tienen como lugar propio el comienzo de la filosofía de la religión, el inicio de la parte conclusiva del sistema. Como inicio tratan de poner al lector a la altura del objeto que considerar. Como parte conclusiva o resultado de la filosofía entera son una vuelta al inicio, un recapitular, un pensar de nuevo el todo.

35. LFR I, 266, versión cast.: I, 251. Cf. Enc § 553 (por lo que enuncia de paso del espíritu subjetivo y objetivo al absoluto) y § 552 nota (que podría entenderse como itinerario teórico y práctico).

36. Cf. GW XII, 252, Mondolfo II, 581s.

37. LFR I, 267, versión cast.: I, 251.

38. LFR I, 266ss, versión cast.: I, 250ss, aunque no se tematicen de manera explícita. Al asignar este lugar, Hegel coincide con grandes teologías, como la de Tomás de Aquino, *Suma teológica* (*STh* I, 2, 3; versión cast.: I, 152-157).

Para comprender esta conexión entre lógica y filosofía de la religión conviene recordar el doble significado que Hegel da al término «probar», el cual, aunque se exponga con independencia de las pruebas de la existencia de Dios, es importante puesto que señala un significado que va más allá del uso corriente. En un sentido superficial, «significa que un contenido, tesis o concepto han sido puestos en evidencia como resultando de algo precedente»[39]. Este probar, de acuerdo con Hegel, es más un mostrar que un demostrar. En un sentido más profundo, «probar» significa que el resultado no puede derivar simplemente de algo precedente, sino que el contenido se encuentra comprendido en el interior de aquella argumentación específica de lo primero y de lo último, de manera que las premisas y el resultado del demostrar no resultan solamente uno del otro, sino que son deducidos necesariamente a través de una dialéctica interna entre lo que se presupone y lo que resulta como puesto. En este segundo sentido es como Hegel entiende las pruebas, de manera que en las LFR del año 1831 puede enlazar la filosofía de la religión con las pruebas en términos de premisa y resultado: «En la filosofía de la religión presuponemos la existencia de Dios, pero la filosofía no debe permitir que ningún mero presupuesto tenga vigencia. Por eso la teología natural comenzó con las pruebas de la existencia de Dios, y parece que también aquí habría que comenzar con ello. Pero aquí no consideramos a Dios para sí, como en la teología natural, sino a Dios no separado de su saber en la religión, y así tenemos que demostrar tan sólo que existe la religión. Pero no en la filosofía de la religión, sino que la prueba ya está llevada a cabo en las partes precedentes de la filosofía que arrojan, como resultado necesario, la religión»[40].

La prueba de la existencia de Dios es, por tanto, resultado religioso de una premisa filosófica, la cual a su vez no puede ser resultado en el sentido de ser meramente resultante de algo que la

39. LFR I, 265, versión cast.: I, 249; LPED Lección segunda, GW XVIII, 236; en esta lección Hegel distingue distintos usos de la prueba en las ciencias: matemática, historia, etc. Seguramente el Aquinate (*STh* I, 2, 3) se quedaría con este significado superfluo al hablar de «vías», las cuales todas concluyen en que este movimiento o esta causa, etc. «es el que todos entienden por Dios». Brito, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, realiza un estudio comparativo entre los dos pensadores, al hilo sobre todo de las propiedades o atributos de Dios.

40. LFR I, 353, versión cast.: I, 333s.

precede, sino que se origina en el conjunto de la exposición sistemática de la filosofía. El lugar de las pruebas de la existencia de Dios es, pues, religioso y filosófico, dado que por su forma y por su contenido pertenecen a la lógica y a la religión y, por consiguiente, a «la consideración pensante de ésta: la filosofía de la religión»[41]. Su objeto, Dios, pertenece tanto a la filosofía como a la religión, y en este sentido las pruebas pueden encontrarse en cualquier lugar, cualquier concepto podría dar acceso a pensar a Dios. Pero si Dios es contenido de ambas, su ámbito más propio es la filosofía de la religión, por ser la disciplina filosófica última, y Dios es el contenido tanto primero como último.

En definitiva, hemos situado las pruebas de la existencia de Dios en el comienzo de la filosofía de la religión, en concreto en «El concepto de religión», epígrafe «El concepto de Dios». Cabe apurar la pregunta planteando en qué grado de desarrollo conceptual de la religión tiene su lugar. Su lugar puede ser «la religión consumada», es decir, la religión que en cuanto última es a la vez la primera, como también «el concepto de religión», donde el comienzo presupone el despliegue filosófico. Más bien huelga plantear la cuestión si se tiene en cuenta el principio hegeliano según el cual el fin es el principio, y el principio es el fin. Las pruebas se sitúan de hecho en el interior de las tres dimensiones y grados de la filosofía de la religión: el concepto de la religión[42], la religión determinada[43], la religión consumada[44].

En otros lugares de las LFR, así como en la *Enciclopedia* y la *Ciencia de la lógica*, Hegel argumenta subrayando el paralelismo entre las tres pruebas y los diversos grados del espíritu. Entonces las pruebas vienen a coincidir sea con el recorrido de elevación del finito al infinito, sea con la progresiva realización del espíritu. En este último significado las pruebas ejercen el papel de grados del espíritu en su actualizarse como espíritu absoluto. Con ello entramos en la siguiente cuestión acerca del recorrido que ofrecen estas lecciones, el itinerario que invitan al lector a transitar.

41. LPED Lección primera, GW XVIII, 228.
42. LFR I, 328s, versión cast.: I, 310s (1827: prueba teleológica y ontológica).
43. LFR II, 593-607, versión cast.: II, 517-529 (1831: prueba teleológica).
44. LFR III, 271-276, versión cast.: III, 255-260 (1831: prueba ontológica).

EL RECORRIDO DE LAS LPED

Puede que, al iniciar la lectura de estas *Lecciones*, el lector se sorprenda cuando compruebe que las aguas se cogen de muy arriba. La cuestión se plantea de entrada en su horizonte más amplio o, si se prefiere, en su raíz. No se empieza por discutir las pruebas tomadas en sí mismas, sino su sentido, el cual arraiga en la posibilidad de que la razón juegue su papel en la fe y cuál sea este papel; en definitiva, se arranca tratando la relación entre la fe y el conocimiento[45].

En las cuatro primeras lecciones Hegel lleva a cabo una nueva exposición del tema, que le es muy caro, de la necesidad de la relación entre la fe y la razón. Esta exposición tiene su punta polémica contra Jacobi y su propuesta de una fe inmediata. Hegel propone una relación especulativa o dialéctica, la cual significa què la fe y el saber se median, una se da mediante el otro en una relación recíproca, ninguno puede vivir con independencia del otro. «No hay fe que no contenga reflexión, razonamiento o pensamiento en general, así como no hay pensamiento que no contenga fe, aunque no sea más que momentáneamente»[46]. Esta dialéctica le lleva al pensamiento infinito. Miremos como una y otro se requieren mutuamente. La fe es por sí misma movimiento, de manera que su misma naturaleza le obliga a abandonar su inmediatez, salir de sí misma; si se queda en ella, se convierte en pura afirmación de sí misma, en pura subjetividad. Por ello la fe no puede rehuir el saber, sino, al contrario, ha de tender hacia él como a su cumplimiento. Con ello no hace más que alcanzar su realización: el *fides quaerens intellectum*, como Hegel recuerda apelando a san Anselmo. Si la fe es fe en Dios, no se puede contentar con ser certeza subjetiva, un tener por verdadero, sino que se ha de mediar con el objeto, se ha centrar en el objeto de su afirmación. «La fe, que rechaza el conocimiento como tal, tiende, por esto mismo, a vaciarse de todo contenido»[47]. Por su parte, el conocimiento debe salir de su exterioridad, debe superar su actitud de mirar los objetos desde fuera. Esta actitud sólo le permite captar objetos finitos, de manera que le impide conocer a Dios, no porque

45. Para una exposición del recorrido que realizan las LPEF, cf. Lauer, «Hegel on proofs for God's existence»; Carbonara, «Le prove dell'esistenza di Dio secondo Hegel»
46 LPED Lección primera, GW XVIII, 232.
47. LPED Lección tercera, GW XVIII, 241.

Dios no sea cognoscible, sino por la actitud tomada ante él. Para conocer lo infinito el saber deberá reconocerse anclado en lo infinito mismo, un infinito que es en sí mismo saber. Por el hecho de que el objeto infinito que conocer es saber, es cognoscible, puede ser sabido. Abriéndose al saber infinito y sabiéndose anclado en el infinito, el saber abandona su limitación finita, se supera en saber infinito y, con ello, se consuma a sí mismo, llega a su plenitud. Si el saber invita a la fe a cumplirse en conocimiento, la fe invita al saber a entrar en el objeto y a no mantenerse alejado, enfrentado a él[48].

Con estas cuatro primeras lecciones, Hegel consigue alcanzar el centro de su obra: la afirmación de la infinitud del pensamiento, y abordar la cuestión del conocimiento de Dios (lección quinta), en la cual se recapitula de alguna manera los resultados de las lecciones anteriores y se aplican ya concretamente a la cuestión central de la obra. Ahí aparecen las coordenadas dentro de las cuales se plantea toda posible prueba de la existencia de Dios: la infinitud del pensamiento significa que no puede quedarse en lo finito. La cuestión se amplía y se concreta tratando de la diferencia entre las pruebas metafísicas de la existencia de Dios y las demás (lección sexta), del concepto de Dios propio de la teología natural o filosófica (lección séptima), sobre la pluralidad de pruebas (lección octava) y sobre una posible visión sistemática de las pruebas (lección novena).

La lección décima se puede considerar como un puente entre las cuestiones iniciales y las pruebas propiamente dichas, pero en ella ya se empieza el tratamiento de la prueba cosmológica. Dicho así, podría dar la impresión de que hasta ahora se han tratado cuestiones introductorias, y nada más lejos de la realidad, sino que paso a paso Hegel nos ha conducido al nivel en el que se puede plantear la cuestión, nos ha abierto al campo en que aparece la cuestión; de hecho ya nos introducía o, mejor, nos conducía en la cuestión. La prueba cosmológica es introducida con el argumento *e contingentia mundi* y sus consideraciones tocan el campo de la lógica. En la lección siguiente trata de un modo más específico del «silogismo que de la contingencia del mundo concluye un ser absolutamente necesario

48. Hegel sostiene que todo contenido religioso es especulativo, dado que «el terreno de la religión es lo racional» (LFR I, 218, versión cast.: I, 205) o, lo que es lo mismo, que su objeto, Dios, es «racionalidad viviente» (LFR I, 53, versión cast.: I, 49); Enc § 573 nota. Cf. Biasutti, *Assolutezza e Soggettività*.

del mismo»[49]. Siguiendo la misma cuestión, la lección duodécima aclara más qué se entiende por necesidad absoluta, dado que con frecuencia es malentendida como necesidad abstracta[50]. La lección decimotercera discute la argumentación de la prueba por la contingencia concretándola en la inferencia, «puesto que lo uno, lo contingente, *existe*, también es lo *otro*»[51]. Ahí Hegel hace suya la protesta de Jacobi contra la idea de querer deducir lo incondicionado desde lo condicionado, ya que con ello lo finito es puesto como absoluto.

Estas tres lecciones (de la undécima a la decimotercera) tratan de la contingencia de lo finito, tomando como punto de partida la prueba cosmológica, que es el tema central y que seguirá desarrollando hasta la última, ahora sobre todo como relación finito-infinito[52]. En la lección decimocuarta, critica el dogmatismo de la separación absoluta entre finito e infinito, de nuevo pensando en Jacobi: cuando finito e infinito se ponen aislados uno al lado del otro, no cabe ningún tránsito, sino solamente un salto[53]. La lección siguiente profundiza la «consideración especulativa» mostrando como lo contingente conoce en sí mismo su disolución[54]. La lección última considera el resultado: el ser absolutamente necesario[55]. Pero este resultado no es la meta de las pruebas, puesto que este ser no es todavía ni sujeto ni espíritu; es, por tanto, insuficiente para determinar el concepto de Dios. Para complementarlo acude a la historia de las religiones, las cuales exponen en «figuras más concretas» el concepto de absoluta necesidad. La figura religiosa específica de la absoluta necesidad Hegel la ve en el panteísmo, pasando después a tratar su formulación filosófica en los «sistemas de la sustancialidad».

Se ha planteado la cuestión acerca de si se puede considerar una obra concluida. Las razones a favor de tal posición es que, aunque de hecho se haya tratado solamente la prueba cosmológica, se han dado los argumentos decisivos como son la relación finito-infinito,

49. LPED Lección undécima, GW XVIII, 280.
50. LPED Lección duodécima, GW XVIII, 285.
51. LPED Lección decimotercera, GW XVIII, 289.
52. Sobre esta relación que es fundamental en la *Lógica* y en las LPED, cf. Álvarez Gómez, «La construcción conceptual de la infinitud cualitativa». También, más en general, Menegoni - Illetterati (eds.), *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*
53. LPED Lección decimocuarta, GW XVIII, 298.
54. LPED Lección decimoquinta, GW XVIII, 303s.
55. LPED Lección decimosexta, GW XVIII, 307.

el paso necesario del espíritu finito a Dios, y para ello es normal que se haya insistido en el argumento de la contingencia del mundo, haciendo de él la prueba entendida como elevación del espíritu humano a Dios. Con ello Hegel habría conseguido el objetivo propuesto al inicio de las lecciones, al explicar su sentido y también la función de ofrecer una introducción a la lógica, de modo que no se requiere ya la exposición de las otras dos pruebas, la teleológica y la ontológica[56]. Otra razón a favor de que se trata de una obra concluida la ofrece Hegel mismo al explicar que una vez trazado el itinerario, una vez realizada la elevación del espíritu a Dios, tanto si es desde lo existente como si es desde el pensamiento, «cuando la vinculación ha sido establecida mediante una, la otra aparece como superflua»[57], pues en todo caso se ha alcanzado el concepto de Dios. Habiendo planteado el problema y alcanzado el nivel en que puede exponerse las pruebas, y habiendo desarrollado el itinerario desde lo existente, la prueba nomológica, huelga desarrollar las demás.

Sin negar plausibilidad a estos argumentos y a la posición consecuente, y concediendo que en el tratamiento de la primera prueba ofrece ya un planteamiento para todas las pruebas, no deja de sorprender que, dado el enfoque de largo alcance con que se inicia la cuestión y la amplitud con que es tratada la prueba cosmológica, no se traten también las otras dos con similar amplitud. En este sentido, da la impresión de que, más que de una conclusión, se trata de una interrupción. Incluso partes de la última lección parecen menos elaboradas que lo anterior, de modo que el mismo argumento cosmológico no parece concluido[58]. En todo caso, la prueba cosmológica señala el nivel o esfera en que se da la prueba (en definitiva, la ontológica), pero ella misma no concluye en los conceptos de sujeto y espíritu, sino en que se debe superar el concepto de sustancia y necesidad para entrar en la libertad. Por todo ello, y para poner a disposición del lector otros textos sobre la misma cuestión, se han añadido en dos apéndices tanto el fragmento «En torno a la crítica

56. Así opina Lardic, «Introduction» a Hegel, *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*, 29-31. Consecuente con esta visión de la obra, no se incluye en esta versión francesa apéndice alguno. Ello responde también a su insistencia en la función lógica de las LPED

57. LPED Lección novena, GW XVIII, 270.

58. Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, 499.

kantiana de la demostración cosmológica», como el texto que las LFR ofrecen sobre las pruebas teleológica y ontológica, en su versión más elaborada de 1831.

«La elevación del espíritu del hombre a Dios»

Como afirma Hegel en la primera lección de las LPED, «el sentido general [del] tema propuesto, las *pruebas de la existencia de Dios*, [es] que las pruebas contienen la *elevación del espíritu del hombre a Dios*»[59]. Para comprender el significado y alcance de las pruebas habrá que ver en qué consiste esta elevación.

«Elevación del espíritu» significa mucho más que una mera deducción o inferencia. De hecho, excluye que sea una mera operación de esta índole. El espíritu abarca al hombre entero, también su sentimiento y la orientación práctica de su vida. La prueba intenta, pues, elevar al hombre entero a otra dimensión. Todo ello queda patente al exponer el concepto de religión, que representa esta elevación; así lo afirma en referencia a la prueba cosmológica, pero puede decirse en general de todas las pruebas: «La llamada prueba cosmológica no ha de ser considerada más que como el esfuerzo por llevar a la conciencia lo que es lo interior, lo puramente racional del movimiento en sí mismo, del cual su vertiente subjetiva se llama elevación religiosa»[60]. Las críticas a Kant (entendimiento) y a Jacobi (fe inmediata) se dirigen contra la unilateralidad de sus planteamientos, que suponen una absolutización de un aspecto, olvidando la razón especulativa que los une a todos. Así, en referencia al modo como han venido planteándose hasta él, Hegel afirma: «La prueba en cuanto prueba es solamente el proceso del entendimiento, [mientras que] aquí solamente la razón especulativa resulta competente»[61].

59. LPED Lección primera, GW XVIII, 234. Este sentido general determina esta exposición de las pruebas como una verdadera reconstrucción del *itinerarium mentis in Deum* clásico, aunque con un aire muy especial, como pone de relieve Taylor, «*Itinerarium mentis in Deum*: Hegel's proofs of God's existence». Que la cuestión de las pruebas no ha perdido interés lo evidencia, por ejemplo, el célebre debate en la televisión británica, publicado como libro, Russell - Copleston, *Debate sobre la existencia de Dios*.

60. LPED «En torno a la crítica kantiana de la demostración cosmológica», GW XVIII, 335. Se resalta este aspecto en Amengual, «La religión en su realización. La Filosofía de la religión de Hegel como fenomenología de la vida religiosa».

61. LFR I, 58, versión cast.: I, 54 (1824).

Por ser un movimiento del hombre entero, de su espíritu, no se trata de un mero razonamiento, es decir, de un movimiento subjetivo, un movimiento por el que nosotros, por medio de nuestro entendimiento, pasemos de una constatación a otra, de un punto de partida a una conclusión. En tal caso o bien se trataría de un mero mostrar de lo que ya había y expresamos con nuestro razonamiento, o bien sería una posición, una creación de nuestro entendimiento o nuestro sentimiento. La prueba, al igual que la religión misma, es relación del hombre entero, pero no sólo del hombre: «Pues, si de hecho por religión debiera entenderse solamente una relación desde nosotros para con Dios, no se permitiría un ser independiente de Dios; Dios *sería solamente en la religión*, algo *puesto*, producido por nosotros»[62].

Además de su unilateralidad subjetivista, tal concepción de las pruebas incurre en una contradicción, que Hegel va a transformar en contradicción performativa. En efecto, dicha contradicción consiste en que, tomando como punto de partida lo contingente, de él se deduce lo necesario; de lo condicionado, su condición incondicionada; del efecto, su causa última o primera; de lo relativo, lo absoluto. La contradicción consiste en que de esta manera se termina poniendo como absoluto lo que de entrada era afirmado como relativo, al deducir de él lo absoluto; se pone lo contingente como necesario, al deducir de él lo necesario; y la misma inversión se produce en todas las demás categorías usuales. Hegel viene a transformar esta contradicción en performativa, en el sentido de que, según la lógica hegeliana, muestra la indisolubilidad del finito y del infinito; muestra que efectivamente el finito por sí mismo dice relación con el infinito, y no sólo por la relación que nuestro entendimiento establezca desde fuera; la contingencia de lo finito es una relación a su otro, al infinito, que anida en el finito mismo, como su propia verdad; la contingencia o carácter accidental de lo finito, cuya esencia consiste en pasar y caer («accidente» proviene de *cadere*, «caer», recuerda Hegel), consiste en pasar al infinito, en recaer en él. Ahora bien, ello no significa considerar todo lo finito como accidente del infinito (que entonces se comprendería como sustancia), sino que también desde el infinito se da un movimiento semejante, descendiente, de

62. LPED Lección quinta, GW XVIII, 253.

exteriorización, por el cual el infinito se exterioriza en el finito y en él retorna a sí, de manera que en el infinito se da la relación con otro que es, a la vez, relación consigo.

En resumen, si se entiende la elevación solamente como un movimiento subjetivo entre dos extremos separados, o bien se absolutiza el punto de partida, que se ha dado como contingente, o bien se convierte en contingente el absoluto, que se pretendía deducir. «La elevación a Dios es, por sí misma, la superación [*Aufheben*] de la unilateralidad de la subjetividad en general y, ante todo, del conocimiento»[63].

Esta superación de la unilateralidad de la subjetividad comporta también la superación de otra unilateralidad, a saber, que la independencia de Dios (a la cual la elevación corresponde) sea sustituida por su autodeterminación y autoexplicación. Esta autoexplicación o manifestación o exteriorización no se cumple en el panteísmo ni en los sistemas de la sustancialidad, puesto que en ellos se niega la alteridad; en ellos hay necesidad, pero no libertad[64].

La prueba cosmológica no acaba de cumplir lo que debería, pero nos ha llevado hasta la necesidad de mantener la autonomía y la alteridad[65]. No lo logra, puesto que desemboca en la sustancia una; pero sí lo logra la prueba ontológica[66], si se la entiende en el sentido de que el sí mismo y la alteridad son momentos de un movimiento de desarrollo de la autoexplicación del sí mismo en el ser otro. Esta nueva estructura de la autoexplicación es la estructura de la subjetividad, en la que la relación de la libertad es entendida como autodeterminación mediada. Sobre esta base Hegel recibe el argumento anselmiano, recepción que tiene un doble aspecto: a) Negativo-crítico respecto del anselmiano, ya que éste piensa que concepto y ser forman una unidad inmediata, puesto que da esta unidad como presupuesta. Se trata de un idealismo ingenuo, que lleva a reconocer la objeción empírica. En este sentido, es un argumento que no se mantiene. Y b) la nueva fundamentación afirmativa-

63. LPED Lección novena, GW XVIII, 273.
64. Wagner, «Kritik und Neukonstitution», 316-320.
65. Para lo que sigue, cf. *ibid.*, 321-331.
66. Sobre esta prueba, me limito a señalar algunas obras: Dieter Henrich, Wolfgang Cramer, Harald Knudsen, Wolfgang Röd, Patricia Marie Calton, Jörg Dierken, Jan Rohls, así como los incisivos estudios de Klaus Düsing, que figuran en la bibliografía.

especulativa, que sostiene la inseparabilidad de concepto y ser. Se trata de una unidad que se ha de fundamentar. Para ello no se puede partir del ser, ya que así se le presenta como absolutamente aislado, sin determinación ni base. Con todo, el ser mienta un momento de la relación consigo, que aplicado a Dios implica el momento del ser, el ser como momento. Tampoco se puede partir sólo del concepto, aunque tiene éste su aspecto positivo en el sentido que ofrece una realización interna de sus momentos, de modo que podría ser interpretado «como nueva formulación de la intención meramente presupuesta del argumento ontológico tradicional»[67]. Se trataría de reformular la estructura de la *causa sui* en términos de la lógica del concepto, con ello se enuncia la clave del problema. Llegamos así a un tercer modo[68] de argumentar que toca el centro de la nueva constitución hegeliana del tema del argumento ontológico. Mientras que los modos anteriores se fijaban en la realización interna del concepto o de la estructura de la subjetividad, la tercera lo hace en el desarrollo del concepto hacia un ser otro lógicamente externo. Es la determinación del concepto como objetividad. El espíritu absoluto no es ni espíritu abstractamente aislado ni monádicamente solitario, sino que es «consubjetividad»[69], presente como consubjetividad de espíritu divino y humano. Dicho en términos hegelianos: «Dios es esencialmente en su comunidad»[70]. En resumen, el argumento on-

67. Wagner, «Kritik und Neukonstitution», 326. No se puede siquiera aludir a la cuestión de en qué medida la crítica de Hegel al argumento anselmiano le hace justicia. Entre otras peculiaridades del argumento anselmiano está la de que es un argumento, formulado en el *Proslogion*, que continúa y presupone el formulado en el *Monologion*. Cf. Álvarez Gómez, «Sentido de la validez del argumento 'ontológico' de san Anselmo».

68. Tercero en el sentido de que antes, en primer lugar, se ha ensayado tomando como punto de partida la contingencia; después, el segundo, partiendo del concepto, que sería la prueba ontológica, tal como Hegel entiende que expone san Anselmo, que se caracteriza por considerar el ser y el concepto como exteriores uno al otro, o bien como inmediatamente idénticos.

69. Wagner, «Kritik und Neukonstitution», 331.

70. LFR I 96, versión cast.: I, 90: «El *concepto* de Dios es su *Idea* de llegar a *ser* y hacerse *objetivo* a sí mismo. Esto está contenido en Dios en cuanto *Espíritu*. Dios es esencialmente en su comunidad, tiene una comunidad, es objetivo para sí, y esto lo es en verdad sólo en la autoconciencia. Por eso el concepto de Dios conduce necesariamente a la religión». Sobre la conexión entre Dios e idea absoluta, cf. Vos, «Gott oder die absolute Idee». La relación con otro se realiza en diversos niveles: en primer lugar, la misma vida trinitaria, la comunión de vida de las tres personas del único Dios; segundo, la creación; y tercero, la encarnación-muerte-resurrección y el envío del Espíritu a la comunidad / humanidad. Cf. Jörg Splett, Michael Theunissen, Ludger Oeing-Hanhoff, Walte Kern, Peter Koslowski, Wolfhart Pannenberg, Michael Schulz, Herbert Scheit.

tológico consiste en que «el espíritu divino tiene su existencia y su realidad como autoconciencia del espíritu humano. Esto puede expresarse diciendo que la religión es la existencia de Dios»[71].

Ahora bien, al hablar de elevación, lo más sencillo es empezar por lo dado y a partir de él elevarse a, es decir, deducir su condición, causa, fundamento. Pero en este caso la condición, causa o fundamento dependen de lo condicionado, efectuado y fundado; en definitiva, de lo contingente. Con ello ya damos por supuesto que no se trata de una simple conexión que nosotros establezcamos, que no es una vinculación de nuestro pensar. Se trata más bien de poner de manifiesto no sólo nuestro pasar de lo finito a lo infinito, sino que lo finito mismo es un pasar, porque no tiene en sí su propia consistencia o, más bien, porque su ser no consiste en ser fijo en sí, sino que consiste en pasar a su otro. Un movimiento análogo cabe descubrir en el infinito: tampoco él puede ser pensado teniendo frente a sí a lo finito, puesto que entonces es algo finito. Lo infinito mismo consiste en ser mediación consigo mediante lo otro, de modo que lo otro no le sea extraño, sino que en él se dé la mediación consigo. Ello se logra al ser lo otro exteriorización de uno mismo, que es la creación o el Hijo. «En esta unidad, por tanto, la *mediación* con *otro* ha de coincidir en la independencia misma, y ésta, en cuanto *relación* consigo, ha de tener la mediación con otro *en el interior de ella misma*. Pero en esta determinación ambas cosas pueden ser reunidas de manera que la *mediación con otro* sea al mismo tiempo *mediación consigo*, es decir, sólo de manera que la *mediación con otro se supera* [*aufhebt*] y se convierte en la *mediación consigo*»[72].

Puede hablarse en cierto sentido de un doble significado de la elevación: uno ascendente, descendente el otro (aunque ambos implican el retorno a sí y por tanto el uno implica el otro; pueden distinguirse, pero no separarse). El primer aspecto ascendente puede considerarse expresado en las pruebas cosmológica y teleológica: estas pruebas contienen ciertamente en sí la limitación del finito, su negación, pero un finito que no permanece simplemente negado,

71. Wagner, «Kritik und Neukonstitution», 331. Existencia implica esta dimensión de ser para otro, de exteriorización, de ser ahí. La religión es de hecho el re-velarse, des velarse conceptual del espíritu a sí mismo a través de su manifestación a otro, al hombre. Cesa, «Religione e filosofia», 157.

72. LPED Lección undécima, GW XVIII, 284.

puesto que la verdad del finito reside en el infinito y, al ser referido al infinito, alcanza su verdad. El movimiento descendente corresponde a la prueba ontológica[73].

Para comprender el sentido de la elevación que llevan a cabo las pruebas, hay que recordar que estas representan un puente entre la lógica y la filosofía de la religión. Su tema es precisamente esta relación[74]. Nos encontramos, por tanto, en el momento de la mediación: una mediación para el espíritu finito, que elevándose al infinito se despoja de sí mismo; una mediación para una fe auténtica que debe pasar por el conocimiento si no quiere quedarse en pura afirmación inmediata; y una mediación para el conocimiento que, para no permanecer exterior, debe reconocer que no es saber más que gracias a que lo infinito es saber, y ha de dejarse penetrar por este saber infinito en una certeza interior que lo aproxima a la fe[75]. Se trata de una mediación que no es actividad sólo subjetiva, sino que requiere reconocer que el objeto del examen es en sí mismo movimiento, es decir, elevación.

No se puede pretender pensar el infinito considerándolo exterior al pensamiento, es decir, teniéndolo como un objeto o un ser que estaría enfrente del pensamiento, porque con ello se le reduciría a algo finito, contrapuesto al que lo piensa, al pensamiento o al espíritu subjetivo que lo piensa. El infinito sólo puede pensarse desde el interior. Ello es posible porque el infinito es pensamiento puro. La infinitud consiste en una unidad del ser y del pensamiento. Pensar y ser no son exteriores uno al otro. Para el pensamiento puro, pensar es siempre al mismo tiempo ser. Ahí es donde se unen la filosofía de la religión y la lógica. En las pruebas se trata de pensamientos puros, de determinaciones puras del pensamiento. Y al mismo tiempo estas pruebas sólo tienen verdadero sentido en Dios. Esta conclusión es la que ofrece la prueba ontológica, por la que nos vemos conducidos por el movimiento del pensamiento infinito. Este movimiento, en cuanto purificación, nos conduce a reconocer que estamos ya en

73. Melica, *La comunità dello spirito in Hegel*, 39-43.

74 Una relación que puede considerarse como una superación (*Aufhebung*) de la filosofía de la religión en la lógica, o simplemente como un llevar a concepto la religión. Para lo que sigue, cf. Lardic, «Introduction», 11s También Id., «L'estatut logique des preuves de l'existence de Dieu selon Hegel»; Planty-Bonjour, «La dialectisation hégélienne des preuves de l'existence de Dieu».

75. Sobre el carácter absoluto del saber de Dios, cf. Simon, «Hegels Gottesbegriff»

el pensamiento; se trata, pues, de una toma de conciencia, «toma de conciencia no tanto de Dios por nosotros como del hecho de que estamos en el interior de Dios. [...] La verdadera lección de las *Lecciones sobre las pruebas* es leer la lógica, comprenderse en ella»[76].

No resulta difícil entrever que de esta concepción de la elevación pueden arrancar interpretaciones diversas, como las que se han dado de hecho en la historia de la interpretación de la filosofía hegeliana, que van desde pensar que la cuestión de Dios es central en el pensamiento de Hegel y que, además, es pensado en los términos de la teología cristiana, hasta aquellos, sucesores de Ludwig Feuerbach, que interpretan la filosofía hegeliana como una antropología, pasando por quienes lo interpretan como una forma de panteísmo, pero asimismo por aquellos que intentan unir en un equilibrio precario y difícil tanto la razón especulativa como su contenido teológico cristiano[77].

El contexto de la propuesta de Hegel

El contexto en que se trata la cuestión, como Hegel mismo indica al principio de las lecciones, es de descrédito de las pruebas de la existencia de Dios, especialmente debido a la crítica kantiana a las mismas[78]. Se trata, pues, de unas lecciones que bien podrían calificarse de consideraciones extemporáneas, aunque a la vez con fuertes incidencias contemporáneas y metafísicas. La primera referencia del planteamiento hegeliano es Kant y el tratamiento crítico que hizo de estas pruebas. Sin embargo, Kant mismo no es citado ni una sola vez en las LPED (sí lo es abundantemente en el fragmento[79] que, como sabemos, no pertenece a las LPED); en cambio, es repetidamente citado Jacobi, que ha de ser considerado un exponente de la reacción cultural-filosófica a Kant. Por ello cabe afirmar que el trasfondo sobre el cual se plantea la cuestión es el ambiente cultural creado por la crítica kantiana, expresado especialmente por Jacobi.

76. Lardic, «Introduction», 22s.

77. Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, quien argumenta que la filosofía de Hegel no es que sea formalmente cristiana, sino que «desde su interior está estructurada teológicamente» (p. 9).

78. LPED Lección primera, GW XVIII, 228s.

79. Apéndice A.

En modo alguno pretende Hegel volver a la metafísica anterior a Kant. Más bien, a su modo de ver, también de ella proviene el descrédito, pues ella es la autora de dichas pruebas: «Las *pruebas* de la existencia de Dios han caído en tal descrédito que son tenidas como algo anticuado, perteneciente a la antigua metafísica, de cuyos secos desiertos nos hemos salvado volviendo hacia la *fe* viva, desde cuyo entendimiento reseco nos hemos elevado de nuevo hacia el *cálido sentimiento* de la religión»[80]. Incluso Hegel expresa cierta comprensión hacia la reacción jacobiniana, aludida con la vuelta a «la fe viva» y «al cálido sentimiento de la religión». Pero tal comprensión en modo alguno representa el menor asentimiento. Hegel se propone precisamente en estas lecciones superar esta contraposición entre pensamiento y sentimiento. «Las pruebas de la existencia de Dios han nacido de la *necesidad* de satisfacer el *pensamiento*, *la razón*»[81]. Considera a Jacobi «jefe del partido del *saber inmediato*, *de la fe*, aquel que tanto recusa al entendimiento». Recusar el entendimiento sería válido si se elevara hasta la razón, pero Jacobi, «en la medida en que considera pensamientos, no va más allá del mero entendimiento»[82], no va más allá de Kant.

Jacobi es el blanco de las críticas, la posición a la que se opone, pero los referentes básicos son Kant y Spinoza. Kant es básico por su crítica a las pruebas y por haber provocado la situación de desprestigio en que, según Hegel, se encuentran. Pero Hegel comparte con Kant especialmente dos cosas. Primera, su crítica al entendimiento finito; es decir, Hegel comprende que el entendimiento finito no puede llegar más allá de lo que propone Kant: de lo finito sólo se puede llegar a lo finito. En segundo lugar, comparte que en la base de toda prueba de la existencia de Dios se halla la prueba ontológica, pues ésta es la que nos da el verdadero concepto de Dios. Ciertamente, una prueba ontológica más elaborada que la que ofrecen san Anselmo y Descartes. Por tanto, Kant es una referencia fundamental por haber mostrado que desde el entendimiento finito no hay cami-

80. LPED Lección primera, GW XVIII, 229. Con ello Hegel no hace más que constatar lo que él cree que es la situación filosófico-cultural, que del seco entendimiento kantiano ha pasado a la calidez de la fe inmediata de Jacobi. En esta descripción bien puede percibirse cierta ironía

81. LPED Lección primera, GW XVIII, 229.

82 LPED Lección decimosexta, GW XVIII, 313.

no de acceso a Dios, y en este sentido por haber mostrado cuál debe ser la vía que se debe recorrer para llegar a tal meta.

Spinoza, en cambio, es básico por mostrar el pensamiento infinito, aquel para el cual Dios no es un objeto que el hombre tenga delante de sí como algo extraño o al menos externo. Ahí juegan un gran papel los conceptos de sustancia una, *causa sui* e incluso su «sistema de la sustancialidad» o panteísmo. Sin embargo, Spinoza sólo alcanzó a pensar el infinito bajo el concepto de sustancia, pero no como sujeto, como espíritu. De ahí su insuficiencia, que Hegel aquí repite y desarrolla en diversas ocasiones[83].

Jacobi tomó conciencia de la perplejidad que acompaña a todo aquel que quiera pensar a Dios, percibió con lucidez los caminos que con las dos filosofías anteriores le quedaban cerrados (Spinoza y Kant). Ante esta situación de perplejidad, opta por abandonar la filosofía, el pensamiento, y refugiarse en el sentimiento, en el saber inmediato, el no-saber. Todo el esfuerzo de Hegel consistirá en no resignarse a esta salida de Jacobi, sino en superar tanto el planteamiento kantiano como el spinoziano, yendo más allá del pensamiento finito y del pensamiento de la sustancia, reivindicando la razón y la dialéctica de la razón, que Kant ya esbozara en la su KrV, pero sin desarrollarla del todo (a los ojos de Hegel). En dicho intento ha de poner en juego toda su lógica; en definitiva, es todo su sistema lo que está en juego. En este sentido, en las pruebas está en juego algo más que la existencia de Dios, a saber, la lógica, la razón especulativa, a la que nos conduce la consideración de las pruebas de la existencia de Dios.

ESTA TRADUCCIÓN

La traducción se ha hecho sobre la edición de las GW, la edición crítica, aunque en este caso simplemente reproduce una fuente secundaria. Se ha señalado las páginas tanto de las GW como de la edición manual de Lasson. En los apéndices B y C se ha señalado las páginas de las LFR, tanto de la edición alemana como de la castellana, además de la de Lasson.

83. Sandkaulen, «Die Ontologie der Substanz».

En cuanto a la terminología, se ha seguido el vocabulario que creo que se ha convertido ya en usual, evitando la creación de neologismos o barbarismos; seguramente el único que se ha mantenido es la palabra «determinidad», que se explica en nota la primera vez que aparece, en la lección primera. Cuando la traducción castellana de algún término alemán no expresa adecuadamente un matiz interesante por su significado lógico propio, se aporta el término original entre corchetes.

La bibliografía recoge las traducciones más importantes que existen. Las he consultado todas, y a todas ellas tengo que agradecerles alguna sugerencia no sólo en lo que afecta al texto, sino también a las notas. Cuando alguna nota está tomada, aunque no sea literalmente, de alguna traducción, se nombra al traductor. Por lo que respecta a las notas de referencia a otros autores que Hegel cita o alude, me han ayudado mucho las GW; la mayoría de citas de fuentes se han tomado de esta edición.

Se ha intentado hacer una traducción rigurosa de la terminología de Hegel, aunque no sea la que mejor suene en castellano. Por el contrario, y para acompañar al lector en su esfuerzo de comprender las cuestiones que Hegel plantea así como los argumentos que esgrime, y pensando que acaso sea un lector no especialista en Hegel, y ni siquiera filósofo o teólogo, se ha añadido notas explicativas con cierta abundancia. Todas las notas, los títulos y los subtítulos son del traductor, que ha contado también para ello con la ayuda de otras traducciones. La edición original simplemente enumera las lecciones dando el número ordinal de las mismas. Cuando Hegel cita a algún autor –por ejemplo, a Kant o a Jacobi– lo pone en el texto, y así se ha conservado; las indicaciones en nota son siempre del traductor.

Salvo algunas excepciones, la puntuación se toma de las GW, que usan con frecuencia el punto y coma para separar proposiciones enteras donde en castellano se preferiría un punto y seguido. Ello, además de a la fidelidad al original, seguramente responde mejor a la dinámica de lo que se expone, cuyos puntos no separan proposiciones sino pasos de la argumentación. Se ponen en cursiva las palabras que en la edición original de las GW se realzan con un amplio espaciado entre letras.

Bibliografía

Obras de Hegel, con sus respectivas siglas y modo de citarlas[84]

GW *Gesammelte Werke*, In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburgo 1968ss (se cita GW con número romano para el volumen y número arábigo para la página).

TWH *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der «Werke» von 1832-1845 neu edierte Ausgabe (Theorie-Werkausgabe), ed. Eva Moldenhauer - Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, 20 vols. (se cita GW con TWH con número romano para el volumen y arábigo para la página).

Obras *Obras* I-II, Gredos, Madrid 2010.

EJ *Escritos de juventud*, intr. y notas José M. Ripalda, trad. Zoltan Zsankay - José M. Ripalda, FCE, Madrid 1978.

FE *Phänomenologie des Geistes*. GW IX; versión cast.: *Fenomenología del espíritu*, trad. y notas Antonio Gómez Ramos, en *Obras* I, 111-627.

CL GW XI: *Wissenschaft der Logik* I. *Die Objektive Logik* (1812-1813), ed. Friedrich Hogemann - Walter Jaeschke, 1978.

Duque: *Ciencia de la Lógica* I. *La Lógica objetiva*: 1. El ser (1812), 2. La doctrina de la esencia (1813), trad. y ed. Félix Duque, Abada, Madrid 2011.

CL GW XII: *Wissenschaft der Logik* II. *Die Subjektive Logik* (1816), ed. Friedrich Hogemann - Walter Jaeschke, 1981.

Mondolfo: *Ciencia de la lógica* I-II, trad. Augusta Mondolfo - Rodolfo Mondolfo, Solar, Buenos Aires 1982.

CL GW XXI: *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil: *Die Objektive Logik*. Erster Band: *Die Lehre vom Sein* (1832), ed. Friedrich Hogemann - Walter Jaeschke, 1985.

Mondolfo: *Ciencia de la lógica* I-II, trad. Augusta Mondolfo - Rodolfo Mondolfo, Solar, Buenos Aires 1982.

Enc A GW XIII: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriße* (1817), ed. Wolfgang Bonsiepen - Klaus Grotsch, 2000.

Enc B GW XIX: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriße* (1827), edición de Wolfgang Bonsiepen - Hans-Christian Lucas, 1989.

84. Esta bibliografía se centra en la cuestión de esta obra, prescindiendo de la general, ya dada en ER.

Enc GW XX: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriße* (1830), ed. W. Bonsiepen - H. Ch. Lucas, 1992; versión cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls Plana, Alianza, Madrid 1997 (tras la sigla se indica el número del §).

FD *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en TWH VII; versión cast.: *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, trad. y notas María del Carmen Paredes Martín, en *Obras* II, 9-312 (tras la sigla se indica el número del §).

LPED *Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes*, en GW XVIII, 228-317; «Zum kosmologischen Gottesbeweis», en GW XVIII, 318-336; *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, ed. Georg Lasson, Meiner, Hamburgo 1966.

Traducciones: *Les preuves de l'existence de Dieu*, trad. y ed. Henri Niel, Montaigne, Paris 1947; *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, trad. Guillermo R. de Echandía, Aguilar, Madrid 1970; *Lezioni sulle prove della esistenza di Dio*, ed. Gaetano Borruso, Laterza, Bari 1970; *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, ed. Adriano Tassi, Morcelliana, Brescia 2009; *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*, trad. y ed. Jean-Marie Lardic, Aubier, Paris 1994; *Lectures on the Proofs of the Existence of God*, trad. y ed. Peter C. Hodgson, Clarendon, Oxford 2007.

LFR *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I-IV, ed. Walter Jaeschke, Meiner, Hamburgo 1983-1985 (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, vols. 3, 4a, 4b y 5); versión cast.: *Lecciones sobre filosofía de la religión* I-III, trad. y ed. Ricardo Ferrara, Alianza, Madrid 1984-1987 (número romano para el volumen y arábigo para la página).

LE *Vorlesungen über die Ästhetik*, en TWH XIII-XV; versión cast.: *Estética* I-II, trad. Raúl Gabás, Península, Barcelona 1989-1991.

LHF *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I-IV, ed. Pierre Garniron - Walter Jaeschke (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, vols. 6, 7, 8 y 9), Meiner, Hamburgo 1986-1996; versión cast.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía* I-III, trad. Wenceslao Roces, FCE, México 1977.

LFH *Zur Philosophie der Weltgeschichte*, en GW XVIII, 121-214; versión cast.: *Lecciones de la filosofía de la historia*, trad. Josep Maria Quintana Cabanas, en *Obras* II, 313-785.

VG *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* I. *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburgo 1970; versión cast.: *La razón en la historia*, intr. Antonio Truyol, trad. Armando Gómez, Seminarios y Ediciones, Madrid 1972.

Cartas *Briefe von und an Hegel* I-IV, ed. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburgo 1952-1954. El vol. IV ha sido considerablemente aumentado y reeditado en dos vols. por Fr. Nicolin 1977-1981 (número romano para el volumen y arábigo para la página).

ER *Escritos sobre Religión*, trad. y ed. Gabriel Amengual Coll, Sígueme, Salamanca 2013.

Obras de otros autores

Platón, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1983s.

Aristóteles, *Metafísica* I-II, ed. trilingüe Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1970 (además de la cita interna se da la referencia al volumen y la página de esta edición).

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* B, en *Gesammelte Schriften* III, Akademie-Ausgabe; versión cast.: *Crítica de la razón pura*, trad. y ed. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid 1978 (se cita como KrV B, más el correspondiente número de página de la segunda edición).

–*Kritik der praktischen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften* V, Akademie-Ausgabe; versión cast.: *Crítica de la razón práctica*, trad. Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid 2000 (se cita como KpV).

Jacobi, Friedrich Heinrich, *Werke* I-VI, ed. Gerard Fleischer, Leipzig 1812-1825; reimp. fotomecánica en WBG, Darmstadt 1980, 6 vols. en 7 tomos (citado como Jacobi, *Werke*).

–*Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785), en *Werke* IV/1-2; versión cast.: *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn*, en *Obras de F. H. Jacobi*, trad. José Luis Villacañas Berlanga, Círculo de Lectores, Barcelona 1995, 55-288 (citado como Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*).

–«Jacobi an Fichte» (1799), en *Werke* III, 1-57; versión cast.: «Carta de Jacobi a Fichte», en *Obras de F. H. Jacobi*, 477-534.

–*Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811), en *Werke* III, 245-460.

Bibliografía general

Álvarez Gómez, Mariano, «Sentido de la validez del argumento *ontológico* de san Anselmo», en Anselmo de Canterbury, *Prologion. Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*, trad. y ed. Julián Velarde Lombraña, presentación de Mariano Álvarez, Tecnos, Madrid 2009.

–«La construcción conceptual de la infinitud cualitativa»: Taula. Quaderns de pensament 45 (2013), número monográfico sobre Hegel coordinado por Gabriel Amengual Coll.

Amengual, Gabriel, «El sentimiento moral en Hegel»: Taula. Quaderns de pensament 17-18 (1992) 27-44.

–*La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, Trotta, Madrid 2001.

–«La religión en su realización. La Filosofía de la religión de Hegel como fenomenología de la vida religiosa», en Víctor M. Fernández - Carlos M. Galli (eds.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 2005, 614-632.

–«Introducción» a Hegel, *Escritos sobre Religión*, trad. y ed. Gabriel Amengual Coll, Sígueme, Salamanca 2013.

Anselmo de Canterbury, *Monologio*, en *Obras completas* I, ed. bilingüe de Julián Alameda, BAC, Madrid 1952, 189-347.

–*Proslogio*, en *Obras completas* I, 359-437.

–«Cur Deus homo (Por qué Dios se hizo hombre)», en *Obras completas* I, 743-891.

Aristóteles, *Física*, trad. y ed. Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid 1998.

–(*De anima*) *Acerca del alma*, trad. y ed. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1978.

–(*De coelo*) *Acerca del cielo. Meteorológicos*, trad. y ed. Miguel Candel, Gredos, Madrid 1996.

Beierwaltes, Werner, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. ²1979.

–*Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Frankfurt a.M. ²2004.

Biasutti, Franco, *Assolutezza e Soggettività. L'idea di Religione in Hegel*, Verifiche, Trento 1979.

–«La religione», en Cesa, Claudio (ed.), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Brito, Emilio, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, PUF, Paris 1991.

Burkhardt, Bernd, *Hegels Kritik an Kants theoretischen Philosophie dargestellt und beurteilt an den Themen der metaphysica specialis*, Profil, München 1989.

Calton, Patricia Marie, *Hegel's Metaphysics of God. The ontological proof as the development of a Trinitarian divine ontology*, Ashgate, Aldershot 2001.

Carbonara, Cleto, «Le prove dell'esistenza di Dio secondo Hegel»: Logos 3 (Napoli 1970) 373-427.

Cesa, Claudio, «Religione e filosofia», en Rossi, Pietro (ed.), *Hegel. Guida storia e critica*, Laterza, Roma-Bari 1992, 151-168.

Cicerón, Marco Tulio, *Disputaciones tusculanas*, trad. y ed. Alberto Medina González, Gredos, Madrid 2005; *Tusculanes* I-II, ed. George Fohlen, trad. Jules Humbert, Les Belles Lettres, Paris 1970.

–*Sobre la adivinación Sobre el destino. Timeo*, trad. y ed. Ángel Escobar, Gredos, Madrid 1999.

Chapelle, Albert, *Hegel et la religion* I: *La problématique*, Ed. Universitaires, Paris 1964; vol. II: *La dialectique*, 1967; vol. III: *La Théologie et l'Église (La dialectique, deuxième partie)*, 1971; vol. IV: *Annexes*, Secretariat de Publicacions, Namur 1967.

Cobben, Paul (ed.), *Hegel-Lexikon*, WBG, Darmstadt 2006.

Cramer, Wolfgang, *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*, Frankfurt a.M. 1967.

Descartes, René, *Meditationes*, en *Œuvres* VII, ed. Charles Adam - Paul Tannery, Vrin, Paris 1973-1978; versión cast.: *Meditaciones metafísicas*, Alfaguara, Madrid 1977.

Dierken, Jörg, «Hegels Interpretation der Gottesbeweise»: Neue Zeitschrift f. systematische Theologie und Religionsphilosophie 32 (1990) 275-318.

Düsing, Edith - Düsing, Klaus, «Negative und positive Theologie bei Kant. Kritik des ontologischen Gottesbeweises und Gottespostulat», en *Societas rationis. Festschrift für Burckhard Tuschling*, ed. D. Hüning - G. Stiening - U. Vogel, Duncker und Humblot, Berlin 2002, 85-118.

Düsing, Klaus, «Die Restitution des ontologischen Gottesbeweises bei Hegel»: Iris. Annales de philosophie 27 (Beyrouth 2006) 123-149.

–*Das Seiende und das göttliche Denken. Hegels Auseinandersetzung mit der antiken Ersten Philosophie*, Schöningh, Paderborn 2010.

Essen, Georg - Danz, Christian (ed.), *Pantheismusstreit - Atheismusstreit - Theismusstreit. Philosophisch-theologische Kontroversen im 19. Jahrhundert*, WBG, Darmstadt 2010.

Euclides, *Elementos*, trad. María Luisa Castaños, Gredos, Madrid 2000.

Ferrara, Ricardo, «Dios en la conciencia y en el saber»: Dialogo di Filosofia 9 (Roma 1992) 179-212.

–«La filosofía de la religión en Hegel. Tres vías de acceso: la Idea, la comunidad y la figura religiosa»: Rev. Latinoamericana de Filosofía 9 (1983) 3-21.

–«La finalidad de la filosofía de la religión en las 'Lecciones berlinesas' de G.W.F. Hegel»: Ethos. Rev. de Filos. Práctica 16-18 (1987) 193-123.

Fischer, Kuno, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Winter, Heidelberg 1901, reimp. WBG, Darmstadt 41972, 2 vols.

Gaunilón, «Libro escrito en favor de un insipiente», en Anselmo de Canterbury, *Obras completas* I, ed. bilingüe de Julián Alameda, BAC, Madrid 1952, 406-415.

Göschel, Karl Friedrich, *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß. Ein Beytrag zum Veständnisse der Philosophie unserer Zeit*, E. Franklin, Berlin 1829.

Graf, Friedrich Wilhelm - Wagner, Falk (eds.), *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982.

Heede, Reinhard, *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*, Münster 1972 (Phil. Diss., ms.).

Heede, Reinhard, «Hegel-Bilanz: Hegels Religionsphilosophie als Aufgabe und Problem der Forschung», en Heede, Reinhard - Joachim Ritter (eds.), *Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1973, 41-89.

Henrich, Dieter, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Mohr, Tübingen 21967.

Henrich, Dieter - Rolf-Peter Horstmann (eds.), *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, Klett-Cotta, Stuttgart 1984.

Hodgson, Peter C., *Hegel and Christian Theology. A Reading of the «Lectures on the Philosophy of Religion»*, OUP, Oxford 2005.

Jaeschke, Walter, *Die Religionsphilosophie Hegels*, WBG, Darmstadt 1983.

–*Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1986.

–(ed.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)* I-II, Meiner, Hamburgo 1994 (Philosophisch-literarische Streitsachen 3 y 3.1: Quellenband).

–«Die geoffenbarte Religion», en Schnädelbach, Herbert (ed.), *Hegels «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften» (1830)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, 375-466.

–*Hegel-Handbuch Leben - Werk - Wirkung*, Metzler, Stuttgart-Weimar 2003.

Jenofonte, *Memorabilia*; versión cast.: *Recuerdos de Sócrates*, trad. Agustín García Calvo, Alianza, Madrid 1967.

Kern, Walter, «Dialektik und Trinität in der Religionsphilosophie Hegel. Ein Beitrag zur Diskussion mit L. Oeing-Hanhoff»: Zeitschrift Kath. Theol. 102 (1980) 129-155.

–«'Schöpfung' bei Hegel»: Theologische Quartalschrift 162 (1982: 2) 131-146.

Keyserlingh, Alexander von, *Die Erhebung zum Unendlichen. Eine Untersuchung zu den spekulativ-logischen Voraussetzungen der Hegelschen Religionsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1995.

Knudsen, Harald, *Gottesbeweise im deutschen Idealismus*, Gruyter, Berlin 1972.

Koslowski, Peter, «Hegel - 'der Philosoph der Trinität'?»: Theologische Quartalschrift 162 (1982: 2) 105-131.

Lardic, Jean-Marie, «L'estatut logique des preuves de l'existence de Dieu selon Hegel», en Vieillard-Baron, Jean-Louis (dir.), *De Saint Thomas à Hegel*, PUF, Paris 1994, 79-92.

Lauer, Quentin, «Hegel on proofs for God's existence»: Kant-Studien 55 (1964) 443-465, en Id., *Essays in Hegelian Dialectic*, Fordham University Press, New York 1977, 113-135.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Metafísica*, ed. Ángel L. González, en *Obras filosóficas y científicas* II, dir. Juan A. Nicolás, Comares, Granada 2010.

–*Ensayos de Teodicea*, ed. Tomás Guillén Vera, en *Obras filosóficas y científicas* X, dir. Juan Antonio Nicolás, Comares, Granada 2012.

Lessing, Gotthold Ephraim, «Die Erziehung des Menschengeschlechts», en Id., *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Reclam, Stuttgart 1969, 7-31; versión cast.: *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. Agustín Andreu Rodrigo, Nacional, Madrid 1982, 573-603.

Lugarini, Leo, «La compréhénsion hégélienne de Dieu», en Planty-Bonjour, Guy - De Konninck, T. (eds.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, PUF, Paris 1991, 321-351.

Melica, Claudia, *La comunità dello spirito in Hegel*, Verifiche, Trento 2007.

Mendelssonhn, Moses, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* (1785), en *Ausgewählte Werke* II, ed. Christoph Schulte - Andreas Kennecke - Grazyna Jurewics, WBG, Darmstadt 2009, 215-334.

Menegoni, Francesca - Illetterati, Luca (eds.), *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*, Klett-Cotta, Stuttgart 2004.

Nicolin, Friedhelm (ed.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Meiner, Hamburg 1970.

Oeing-Hanhoff, Ludger, «Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption»: Theol. Quartalschrift 159 (1979) 285-303.

Pannenberg, Wolfhart, «Der Geist und sein Anderes», en Henrich, Dieter - Rolf-Peter Horstmann (eds.), *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, 151-159.

–«Der eine Gott als der wahrhaft Unendliche und die Trinitätslehre», en Menegoni, Francesca - Illeterati, Luca (eds.), *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*, 175-185.

Peperzak, Adriaan Th., *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Frommann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1987; versión ital.: *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Bibliopolis, Napoli 1988.

Planty-Bonjour, Guy (ed.), *Hegel et la religion*, PUF, Paris 1982.

Planty-Bonjour, Guy - De Konninck, T. (ed.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, PUF, Paris 1991.

Planty-Bonjour, Guy, «La dialectisation hégélienne des preuves de l'existence de Dieu», en Planty-Bonjour, Guy - De Konninck, T. (eds.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, 353-376.

Plotino, *Ennéadas* I-III, trad. y ed. Jesús Igual, Gredos, Madrid 1992-1998.

Plutarco, *Vidas paralelas*, en *Biógrafos griegos*, Aguilar, Madrid 1973, 36-1127.

Presocráticos, *Los filósofos presocráticos* I-III, trad. y ed. Conrado Eggers Lan - Victoria E. Juliá, Gredos, Madrid 1978-1980.

Röd, Wolfgang, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, Beck, München 1992.

Rohls, Jan, *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1987.

Russell, Bertrand - Copleston, Frederick C., *Debate sobre la existencia de Dios*, «Introducción» de María del Carmen Paredes Martín, Krk, Oviedo 2012.

Samonà, L., «Il tema dell'infinità e l'idea nella 'Scienza della logica'», en Nicolaci, G. (ed.), *Hegel e la prospecttiva di pensiero del Novecento*, L'Epos, Palermo 1986, 101-116.

Sandkaulen, Birgit, «Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische 'Widerlegung' der Spinozistischen Metaphysik»: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus. Metaphysik 5 (Berlin 2007) 235-275.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* (1795), ed. bilingüe de Edgar Maraguat, Abada, Madrid 2009.

Scheit, Herbert, *Geist und Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel*, Pustet, München-Salzburg 1973.

Schiller, Friedrich, *Sobre la gracia y la dignidad* (1793), Icaria, Barcelona 1985.

Schulz, Michael, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegel im ontologischen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H.U.v. Balthasar*, EOS, St. Otilien 1997.

Simon, Josef, «Hegels Gottesbegriff»: Theologische Quartalschrift 162 (1982: 2) 82-104.

Spies, Torsten, *Die Negativität des Absoluten. Hegel und das Problem der Gottesbeweise*, Tectum, Marburg 2006.

Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. y ed. Atilano Domínguez, Trotta, Madrid 2000.

Splett, Jörg, *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*, Alber, Freiburg 1965.

Taylor, Charles, *Hegel*, CUP, Cambridge 1975; versión alem.: *Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978.

Taylor, Mark C., «*Itinerarium mentis in Deum*: Hegel's proofs of God's existence»: Journal of Religion 57 (1977) 211-231.

Theunissen, Michael, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, W. de Gruyter, Berlin 1970.

Tomás de Aquino, *Suma teológica*, ed. bilingüe dirigida por Francisco Barbado Viejo, BAC, Madrid 1957ss.

Vieillard-Baron, Jean-Louis (ed.), *De Saint Thomas à Hegel*, PUF, Paris 1994.
–*Hegel. Système et structures théologiques*, Cerf, Paris 2006.
–«Religion», en Cobben, Paul (ed.), *Hegel-Lexikon*, WBG, Darmstadt 2006, 386-391.

Vos, Lu De, «Gott oder die absolute Idee. Zum Thema der Hegelschen Religionsphilosophie»: Hegel-Studien 29 (1994) 103-116.
–«Unmittelbares Wissen und begriffenes Selbstbewusstsein des Geistes. Jacobi in Hegels Philosophie der Religion», en Jaeschke, Walter - Sandkaulen, Birgit (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Meiner, Hamburg 2004, 337-355.
–«Hegel und Jacobi (ab 1807). Jacobi-Kritik in Fortsetzung Jacobischer Motive?», en Heidemann, Dietmar H. - Krijnen, Christian (eds.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, WBG, Darmstadt 2007, 218-237.

Wagner, Falk, «Kritik und Neukonstitution des kosmologischen und ontologischen Gottesbeweises in der Philosophie Hegels»: Archivio di Filosofia 57 (1990) 299-334.

LECCIONES SOBRE LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Lección primera
FE Y CONOCIMIENTO

La ocasión de estas lecciones[1]

Estas lecciones están destinadas a la consideración de las pruebas de la existencia de Dios; la ocasión externa la ofrece el hecho de que he tenido que decidirme en este semestre de verano a dar un solo curso sobre el conjunto de la ciencia y con todo quería añadir un segundo, al menos sobre un objeto científico particular. Entonces he elegido uno de tal índole que esté en relación con el primer curso, el de la Lógica, y que lo complete, si no en cuanto al contenido, sí al menos en cuanto a la forma, puesto que no es sino una figura propia de las determinaciones fundamentales de la Lógica; por ello este curso está especialmente [L 2] destinado a aquellos de mis oyentes que siguen al mismo tiempo el otro curso, de manera que aquellas [determinaciones de la Lógica] les serán más comprensibles.

Pero siendo nuestra tarea considerar *las pruebas de la existencia de Dios*, parece que de ellas sólo un lado cae en la Lógica, a saber, la *naturaleza del probar*, pero el otro, el contenido, que es *Dios*, parece pertenecer a otra esfera, a la religión y a la consideración pensante de ella, la *filosofía de la religión*. De hecho es una parte de esta ciencia lo que se dilucidará y tratará en este curso; más adelante se esclarecerá de forma más precisa qué relación hay entre esta parte y el conjunto de la filosofía de la religión, así como que esta teoría, en cuanto científica, y lo lógico no divergen, tal como a primera vista del enunciado de nuestro objetivo podría parecer: lo lógico[2] no constituye sin más el lado formal, sino que está en el centro del contenido.

1. Sobre los títulos y subtítulos, cf. la «Introducción», p. 33.

2. Para Hegel, la lógica no es una ciencia formal, que trata de la relación puramente formal entre los conceptos, sino de los conceptos (las determinaciones del pensar) y su

Descrédito de las pruebas en la cultura moderna

Lo primero con que solemos tropezar, en cuanto queremos iniciar nuestro propósito, es la visión de los prejuicios generales, reticentes al mismo, propios de la cultura de nuestra época. Si el objeto[3], Dios, es por sí mismo, por su solo nombre, capaz de elevar enseguida nuestro espíritu, de interesar en lo más hondo de nuestro ánimo, esta tensión puede relajarse con la misma rapidez cuando pensamos que vamos a tratar de considerar precisamente [GW 229] las *pruebas de la existencia de Dios*: las *pruebas* de la existencia de Dios han caído en tal descrédito que son tenidas por algo anticuado, propio de la antigua metafísica, de cuyos secos desiertos nos hemos salvado volviendo [L 3] hacia la *fe* viva, desde cuyo entendimiento reseco nos hemos elevado de nuevo hacia el *cálido sentimiento* de la religión. La empresa de refrescar aquellos caducos apoyos de nuestra convicción de que Dios existe a través de nuevas aplicaciones y artificios de un entendimiento sutil, que mejora los puntos debilitados mediante objeciones y contraargumentos, una empresa así con toda su buena intención no podría obtener ningún beneplácito; pues lo que ha perdido su peso no es esta o aquella prueba, esta o aquella forma o punto de la misma, sino que el probar verdades religiosas como tal ha perdido de tal manera todo crédito en la forma de pensar de nuestro tiempo que la imposibilidad de tal probar es ya un prejuicio general y, más aún, es tenido por irreligioso dar crédito a tal conocimiento y buscar por su camino convicción acerca de Dios y su naturaleza o incluso acerca de su ser. Este probar es, pues, tan fuera de curso que las pruebas apenas son conocidas esporádicamente como algo histórico, incluso a los teólogos, o sea, a esos que quieren tener una familiaridad científica de estas verdades religiosas, les pueden ser desconocidas.

Fe y razón

Las pruebas de la existencia de Dios han nacido de la *necesidad* de satisfacer el *pensamiento, la razón*; pero en nuestra cultura reciente esta necesidad ocupa un lugar totalmente diferente del que

relación según su contenido; por eso su lógica es a la vez una metafísica «La lógica es la ciencia de la idea pura, esto es, la idea en el elemento abstracto del pensar» (Enc § 19).

3. Si no se advierte otra cosa, «objeto» traduce *Gegenstand*, «lo que está enfrente».

ocupaba en el pasado, y en primer lugar habría que hacer mención [L 4] de los puntos de vista que han resultado bajo este respecto; pero dado que en general son conocidos y que aquí no es el lugar para seguirlos hasta sus fundamentos, tan sólo vamos a recordarlos, limitándonos a su figura tal como se ha desarrollado dentro del campo cristiano. En efecto, ahí es donde la oposición entre fe y razón empieza a abrirse paso en el interior del hombre, entra la *duda* en su espíritu pudiendo alcanzar una altura terrible hasta el punto de robarle toda tranquilidad. Ciertamente a las religiones anteriores, a las que podemos caracterizar brevemente como religiones de la fantasía [*Phantasie-Religionen*][4], también debió llegar el pensamiento, el cual debió volverse con su oposición contra sus formaciones sensibles y su contenido[5]; la historia externa de la filosofía da cuenta de las contradicciones, enemistades y animosidades que de ello surgieron. Pero en este círculo las colisiones no derivaron sólo hacia la hostilidad, ni hacia la escisión en sí del espíritu y del ánimo, tal como habría de producirse dentro del cristianismo, en el que ambos aspectos, que entran en contradicción, alcanzan la profundidad del espíritu como su raíz una y por tanto común, y en este lugar, [L 5] ligados ambos por su contradicción, pueden quebrantar este lugar mismo, el espíritu, [GW 230] en lo más íntimo del mismo. La expresión *fe* está ya reservada a la cristiana; no se habla de fe griega, egipcia, etc., o de la fe en Zeus o en Apis, etc. La fe expresa la interioridad de la certeza, y por cierto la más profunda y concentrada, por oposición a todo otro opinar, representar, convicción o querer; pero aquella interioridad, en cuanto la más profunda al mismo tiempo que de manera inmediata la más abstracta, contiene el pensamiento mismo; una contradicción del pensamiento respecto de esta fe es, por tanto, la escisión más dolorosa en las profundidades del espíritu[6].

Tal infortunio, sin embargo, no es felizmente, si así lo podemos decir, la única figura en la que ha de presentarse la relación de la

4 Seguramente Hegel tiene en mente todas las religiones naturales, incluidas las orientales, tal como las describe en LFR II, 144-218, versión cast.: II, 131-196, 196-226, de entre las cuales el hinduismo es calificado como «la religión de la fantasía».

5 Ahí puede verse una alusión a la crítica de Platón a los mitos. Cf. Platón, *La República*, II, 377 a - 383 c (*Diálogos*, IV, 135-146)

6. Tal escisión puede considerarse una de las categorías del espíritu romántico

fe y el pensamiento. Por el contrario, la relación se presenta pacíficamente en la convicción de que revelación, fe, religión positiva y, del otro lado, razón y pensamiento en general, no deben estar en contradicción, más bien no sólo pueden estar en concordancia, sino que ni siquiera pueden contradecirse, pues Dios no puede contradecirse en sus obras, puesto que en tal caso el espíritu humano en su esencia, la razón pensante, que se ha de considerar que tiene originariamente algo divino en sí, debería estar en oposición a sí misma, cuando mediante iluminación superior sobre la naturaleza de Dios y la relación del hombre con él alcanza dicha iluminación. Así toda la *Edad Media* no ha comprendido por teología otra cosa sino un conocimiento *científico* de las verdades cristianas [L 6], es decir, un conocimiento esencialmente ligado a la filosofía; la Edad Media estaba muy lejos de considerar como ciencia el conocimiento puramente histórico de la fe; en los Padres de la Iglesia y en todo lo que de manera general puede servir de material histórico, buscó tan sólo autoridades, fuentes de edificación y de documentación acerca de la doctrina de la Iglesia; en cambio, la orientación opuesta pretende investigar, según un tratamiento histórico de los testimonios antiguos y los trabajos de toda índole relativos a las doctrinas de la fe, el surgimiento humano de las mismas y de este modo reducirlas al mínimo de su configuración primera de todas, configuración que está en contradicción con el espíritu que ha sido derramado sobre los creyentes[7] después del ocultamiento de su presencia inmediata, a fin de conducirlos ahora precisamente a toda la verdad[8], [este espíritu] debería considerarse infecundo para siempre en su conocimiento y su desarrollo más profundo; tal orientación fue más bien en aquel tiempo desconocida. En la fe en la concordia de este espíritu consigo mismo son consideradas por el pensamiento todas las doctrinas, incluso las más abstrusas para la razón, y el intento de aplicar la razón a todas, incluso a aquellas que por su contenido son de fe, e incluso demostrarlas mediante razones. El gran teólogo Anselmo de Canterbury, de quien volveremos a ocuparnos más adelante, decía en este sentido: Si estamos afianzados en nuestra fe, sería una negligencia,

7. Alusión a la Carta de los romanos 5, 5: «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu que nos ha sido dado»

8. Alusión al Evangelio de Juan 16, 13: «El Espíritu de la verdad os guiará hasta la verdad completa».

negligentiae mihi esse [GW 231] *videtur*[9], no conocer lo que creemos. En la Iglesia *protestante* ha ocurrido asimismo que, conectado con la teología o también [L 7] junto a ella, se ha cultivado y se ha honrado el conocimiento racional de las verdades religiosas; el interés se expresó mirando hasta qué punto la *luz natural* de la razón, la razón humana por sí misma, era capaz de ahondar en el conocimiento de la verdad, con el sobrentendido esencial, sin embargo, de que por la religión han sido enseñadas al hombre verdades superiores a las que la razón puede descubrir por sí misma[10].

Con ello se muestran dos esferas constituidas distintamente, y en primer lugar se justificó un comportamiento pacífico entre ellas mediante la distinción, de modo que las doctrinas de la religión positiva están ciertamente por encima de la razón, pero no en contra. Esta actividad de la ciencia pensante se vio estimulada y apoyada externamente por el ejemplo que tenía ante sus ojos en las religiones precristianas o en general fuera del cristianismo, en las cuales el espíritu humano, abandonado a sí mismo, había logrado, junto a sus errores, alcanzar profundas visiones acerca de la naturaleza de Dios, y hasta de grandes verdades, incluso verdades fundamentales como la existencia de Dios en general y la idea más pura de la misma, idea ya despojada de los elementos sensibles, como también la idea de la inmortalidad del alma, la idea de providencia, etc. De esta manera se desarrolló la doctrina positiva y el conocimiento racional de las verdades religiosas en paz *una junto a la otra.* Sin embargo, esta posición de la razón respecto de la doctrina de la fe era con ello distinto de la confianza de la razón mencionada anteriormente; a esta razón le era permitido aproximarse a los misterios supremos de la doctrina de la Trinidad, de la Encarnación de Cristo, etc.; por el contrario, el punto de vista mencionado después se limitaba tímidamente a osar [L 8] llevar al pensamiento lo que la religión cristiana

9. Anselmo, «Cur Deus homo (Por qué Dios se hizo hombre)», I, 2, en *Obras completas* I, 747: «Así como el recto orden exige que creamos los misterios de la fe cristiana antes de tener el atrevimiento de someterlos a la discusión del raciocinio, así también me parece una negligencia lamentable el que, después de estar confirmados en la fe, no intentemos comprender lo que creemos».

10. Hegel parece referirse a doctrina de la luz natural, procedente de la Antigüedad y renovada por Descartes, que a través de Herbert Cherbury así como de Leibniz y Wolff influyó en la hermenéutica protestante, puesto que dicha hermenéutica debía renunciar a la fundamentación sobre la tradición y el magisterio.

tenía en común con las religiones paganas y no cristianas en general, por tanto, lo que debía permanecer solamente bajo lo abstracto de la religión.

Pero una vez que se tomó conciencia de la distinción de tales dos esferas, debemos juzgar tal relación de la indiferencia, en la que la fe y la razón debían ser consideradas como estando una al lado de la otra, como irreflexivas [*gedankenlos*] o como un procedimiento falaz: el impulso del pensar hacia la unidad conduce necesariamente primero a la equiparación de ambas esferas y, después, en la medida en que ya son consideradas como distintas, a la concordia de la fe sólo consigo misma y del pensamiento solamente consigo mismo, de manera que cada esfera no reconoce la otra y la rechaza. Una de las falacias más corrientes del entendimiento es considerar que lo distinto, que se encuentra *en el centro uno del espíritu*, no debe conducir a la contraposición y con ello a la contradicción[11]. El motivo [*Grund*] para las iniciales luchas está puesto, una vez que en general se ha analizado lo concreto [GW 232] llevándolo a la conciencia de lo distinto. Todo lo espiritual es concreto; aquí tenemos ante nosotros lo mismo en su determinación más profunda, a saber, el espíritu como lo concreto de la fe y del pensamiento; ambos se encuentran no sólo mezclados del modo más diverso, en un inmediato ir y venir, sino de tal manera íntimamente vinculados una con otro, que no hay fe que no [L 9] contenga reflexión, razonamiento o pensamiento en general, así como no hay pensamiento que no contenga fe, aunque no sea más que momentáneamente; fe, pues fe es en general la forma de una presuposición cualquiera, de una presuposición, venga de donde venga, suposición fija y subyacente[12]: una fe momentánea, de manera que incluso en el pensamiento libre es lo que ahora es presuposición, después o antes resultado pensado, concebido; pero en esta transformación de la presuposición en resultado hay a su vez un aspecto que es presuposición, suposición o inconsciente inmediatez de la actividad del espíritu. Sin embargo, aquí debemos dejar todavía al margen exponer la naturaleza del pensar libre que

11. Se trata de la contradicción lógica que da inicio al movimiento del espíritu, al devenir, expuesta en la CL (GW XI, 44ss, Duque 226ss).

12. Literalmente dice: «zu Grunde liegende Annahme». El término *Grund*, de raíz eckhartiana, remite al terreno o fundamento sobre el cual discurre el discurso y, por tanto, el pensamiento.

es para sí[13] y más bien hacer notar que esta mencionada vinculación, que es en sí y para sí, de la fe y del pensamiento, ha costado largo tiempo –ciertamente más de un milenio y medio– y el trabajo más difícil, hasta que el pensamiento desde su hundimiento en la fe ha alcanzado la conciencia abstracta de su *libertad* y con ello de su autonomía y de su independencia perfecta, en cuyo sentido nada debía valer para él que no se hubiera probado ante su tribunal y se hubiera justificado como aceptable ante él. El pensar, llegando hasta el extremo de su libertad –y sólo es completamente libre en el extremo– y rechazando con ello la autoridad y la fe en general, ha impulsado a la *fe* [L 10] misma de manera semejante a fundarse *abstractamente sobre sí misma* y a intentar desprenderse completamente del pensamiento[14]. Por lo menos ha llegado a declararse desprendida del pensamiento y no necesitada de él; de todos modos, escondida en la *inconciencia* del poco pensamiento que debía quedarle, continúa afirmando que el pensamiento es incapaz de la verdad y que la corrompe, de modo que al pensamiento no le queda más capacidad que captar su incapacidad para comprender la verdad y probar su nulidad, con lo que el suicidio sería su suprema determinación. La relación se ha invertido de tal manera en la mentalidad actual, que ahora el creer en general se ha elevado, en cuanto saber inmediato, contra el pensamiento, como el único modo de captar la verdad, de la misma manera que el hombre antes solamente hubiera podido encontrar satisfacción en aquello de lo que hubiera podido tomar conciencia como verdad mediante el pensar demostrativo.

Este punto de vista de la contraposición para ningún otro objeto ha de mostrarse más urgente e importante que en relación a lo que nos hemos propuesto considerar: el *conocimiento de Dios*. La elaboración de la distinción [GW 233] entre la fe y el pensamiento hasta su contraposición contiene inmediatamente que se han convertido en extremos formales, en los cuales se hace abstracción del contenido, de modo que primeramente no se contraponen con la determinación concreta de *fe religiosa* y *pensamiento* de los objetos *religiosos*, sino *abstractamente* como fe en general y como pensamiento en general

13. La calificación del pensamiento como *fursichseyend* (siendo por sí) afirma su total autonomía, la ausencia de condicionamiento exterior, la libertad de toda necesidad.

14. Esta dialéctica entre la fe y la intelección se expone ampliamente en la FE (GW IX, 492-316, *Obras* I, 460-487).

o conocer, este último en la medida en que debe dar no puras formas de pensamiento, sino [L 11] contenido en y con su verdad. Según esta determinación el conocimiento de Dios se hace depender de la cuestión sobre la naturaleza del conocimiento en general, y antes de que podamos entrar en la investigación de lo concreto, parece que hay que establecer si en general la conciencia de lo verdadero *puede* y *debe* ser el conocimiento pensante o la fe[15]. Nuestro propósito de considerar el conocimiento del ser de Dios se transforma en aquella consideración general del conocimiento; pues la nueva época filosófica ha constituido como inicio y fundamento de todo filosofar que antes de todo conocer *real*, es decir, antes del conocimiento *concreto* de un objeto, se ha de investigar la naturaleza del conocer mismo. Con ello correríamos el peligro, pero necesario para la seriedad, de tener que divagar más de lo que permite el tiempo para el objetivo de estas lecciones[16]. Pero si consideramos más de cerca la exigencia en la que parece que hemos incurrido, se muestra de manera completamente sencilla que con ella sólo el objeto ha cambiado, pero no la cosa misma; en ambos casos hemos de *conocer*, tanto si nos comprometemos con la exigencia de aquella investigación como si directamente permanecemos en nuestro tema; en aquel caso tendríamos también un *objeto*, a saber, el conocer mismo[17]. Aunque con ello no saldríamos de nuestra *actividad del conocer*, del conocer *real*, ello no impide que dejemos fuera de juego el otro objeto, cuya consideración no era nuestro propósito, y permanezcamos en el nuestro. Pero además se mostrará, en la medida en que perseguimos nuestro objetivo, que el conocer de nuestro objeto en sí mismo también se justifica como conocer. [L 12] Se podría decir que ya se sabe previamente que en el conocer verdadero y real también se encuentra y

15. Alusión al proyecto kantiano de la *Crítica de la razón pura* que, antes de «la elaboración de los conocimientos pertenecientes al dominio de la razón» (KrV B, VII), antes de elaborar la metafísica, de considerar las tres ideas de la metafísica: alma, mundo (libertad) y Dios (y sus respectivos tratados), trata previamente de averiguar el «camino seguro», de establecer los límites y la capacidad de la razón para conocer.

16. Aquí da como razón para no entrar en la cuestión del conocimiento que éste no es el lugar. Pero a continuación explica que, tratando del conocimiento de un «objeto», ya se trata y se aclara la cuestión del conocimiento.

17. Aquí se alude a la crítica de Hegel a Kant en el sentido de que la investigación de la razón y su capacidad de conocimiento (la crítica), a fin de examinar y establecer sus límites y capacidades, es ya conocimiento, de modo que no existe este momento previo al conocimiento que nos permita aseguramos el camino recto para el mismo. Sobre esta crítica, cf. CL I, Introducción general (GW XI, 15-29, Duque 193-207; Enc §§ 40-60).

debe encontrarse la justificación del conocer[18]; pues esta proposición no es más que una tautología; del mismo modo que previamente se puede saber que el rodeo exigido, de querer conocer el conocer antes del conocer real, es superfluo, puesto que es insensato en sí mismo. Pero si por conocer se representa una ejecución externa por la que el conocimiento en una relación mecánica con un objeto, es decir, permaneciendo extraño a él, se le venga a *aplicar* exteriormente, entonces en una relación así el conocer es puesto como una cosa particular para sí, de manera que puede ciertamente darse que las formas del conocer [GW 234] no tengan nada en común con las determinaciones del objeto, y, por tanto, si hace como que tiene que ver, permanecería en sus propias formas, con lo que no alcanzaría las determinaciones del objeto, es decir, no sería un conocimiento real del mismo. Por una relación así el conocer es determinado como *finito* y de lo *finito*; en su objeto resta algo, y precisamente lo propiamente *interior*, cuyo concepto es para él algo inaccesible, extraño; ahí tiene su *límite* [*Schranke*] y su *fin* [*Ende*], y por ello es limitado y finito. Pero suponer una relación así como la única, última y absoluta, es una presuposición del entendimiento hecha adrede, injustificada. El conocer real, en la medida en que no permanece fuera del objeto, sino que de hecho tiene que ver con él, debe ser inmanente al objeto, el propio [L 13] movimiento de la naturaleza del mismo, sólo que expresado en forma de pensamiento y recogido en la conciencia[19].

Tema de las lecciones: la elevación del espíritu humano a Dios

Con ello se han indicado, de manera provisional, los puntos de vista de la cultura, que hoy suelen tomarse en consideración en una materia como la que tenemos ante nosotros. Es preferentemente en ella, o propiamente sólo en ella, donde por sí mismo es obvio que debe valer de manera por completo ilimitada lo dicho antes acerca de que la consideración del conocer no es distinta de la consideración

18. En el conocimiento de algo concreto es donde el conocimiento encuentra su justificación.

19. Aquí se ha insinuado la contraposición entre el conocimiento finito, el que versa sobre un objeto, que está frente al sujeto, exterior, y el conocimiento infinito, que es la manifestación del objeto mismo, de su movimiento, y en el que no se da la escisión entre sujeto y objeto. Prototipo de este conocimiento infinito, interior de la cosa, es el que se propone ser la CL: «el curso [*Gang*] de la cosa misma» (CL GW XI, 25, Duque, 203).

de la naturaleza del objeto. Por ello indico enseguida el sentido general, en el que el tema propuesto, las *pruebas de la existencia de Dios*, ha de ser tomado y probado como el verdadero. Este sentido es que las pruebas contienen la *elevación del espíritu del hombre a Dios* y han de expresarla *para el pensamiento*, como la elevación misma es una elevación del pensamiento y en el reino del pensamiento.

De entrada, por lo que en general se refiere al saber, el hombre es esencialmente consciencia; con ello lo percibido, el contendido, la *determinidad*[20], que tiene *una* sensación[21], está también en la *conciencia*, como algo *representado*. Aquello por lo que una sensación es una sensación religiosa es el *contenido divino*; él es por tanto esencialmente tal que de él se sabe en general. Pero este contenido no es en su esencia ninguna intuición sensible o representación sensible, no es para la imaginación, sino sólo para el pensamiento; Dios es espíritu, sólo [L 14] para el espíritu, y sólo para el *espíritu puro*, es decir, para el pensamiento; esta es la raíz de tal contenido, aunque ulteriormente también la imaginación e incluso la intuición se una a él, y este contenido entre en la sensación. Por tanto, esta *elevación del espíritu pensante* a lo que es incluso el supremo pensamiento, a Dios, es lo que queremos considerar.

[GW 235] Esta elevación es además esencialmente *fundada en la naturaleza de nuestro espíritu*, le es *necesaria*; esta necesidad es lo que en esta elevación tenemos ante nosotros, y la exposición de esta necesidad misma no es otra cosa que lo que por otra parte llamamos probar. Por tanto, no tenemos que probar esta elevación desde otro lugar; se muestra en sí misma; ello no significa otra cosa que es por sí misma necesaria. Solamente hemos de mirar con precisión su propio proceso y encontraremos que es en sí misma necesaria, la necesidad, cuya comprensión precisamente ha de resultar de la prueba.

20. «Determinidad» traduce literalmente *Bestimmtheit*, y que es su traducción usual (aunque, con buen sentido, Ferrara lo traduce por «distintividad» en LFR). Es el sustantivo abstracto de determinado, designa el carácter de ser determinado. Aunque no sea un término del lenguaje coloquial, Hegel lo usa con frecuencia, y en casos podría traducirse simplemente por «especificidad», «definición», «individualidad».

21. En este pasaje Hegel usa *Empfindung*, término que más bien se refiere a la sensación, aunque en el ámbito religioso, que aquí trata, apunta al sentimiento, significado que puede ir incluido también en el mismo término. La elección de esta palabra puede responder al hecho de que Hegel insiste en el aspecto sensible. Cf. *Enc* § 402 y su nota.

Lección segunda

FE Y CONOCIMIENTO. EN TORNO A QUÉ SIGNIFICA PROBAR

Si la tarea, que suele denominarse probar la existencia de Dios, se mantiene tal como se planteó en la primera lección, entonces se supera de esta manera el principal prejuicio contra ella; pues el probar fue determinado en el sentido de que es sólo la conciencia del propio movimiento del objeto [*Gegenstand*] en sí. Si este pensamiento, aplicado a otros objetos, pudiera deparar dificultades, éstas, por el contrario, deberían desaparecer en el nuestro, puesto que él mismo no es un objeto [*Objekt*][1] en reposo, sino que él mismo es un movimiento subjetivo –la elevación del espíritu a Dios–, una actividad que es un recorrido, un proceso, por tanto tiene en sí el itinerario [*Gang*] necesario, que constituye el probar y que la consideración sólo necesita acoger para contener el probar. Ahora bien, la expresión «probar» conlleva con demasiada frecuencia la representación de un camino *sólo* subjetivo que hay que hacer a favor nuestro, de modo que el concepto planteado no sea suficiente por sí mismo, sin ocuparse propiamente de dicha representación opuesta y excluirla. Por tanto, en esta lección hemos de ponernos de acuerdo primeramente sobre el *probar* en general y, de manera más precisa, sobre lo que aquí hemos de eliminar y excluir de él. No se trata de afirmar que no existe un tal probar, como el indicado, sino de indicar y darnos cuenta de su límite [*Schranke*], que no es la única forma de probar, tal como se la tiene de manera falsa. Ello está en cone-

1. Aquí Hegel destaca que aquello que está frente o ante nosotros, el *Gegenstand*, cuyo movimiento constituye la prueba auténtica, no es un mero objeto epistemológico, *Objekt*, sino que contiene en sí subjetividad y movimiento. De todos modos, esta subjetividad del *Gegenstand* se ha de distinguir de la que resulta como un proceder meramente subjetivo por parte del sujeto cognoscente finito.

xión [L 16] primeramente con la oposición entre el *saber inmediato* y el *mediato*, en la cual se ha puesto en nuestro tiempo el interés principal en vistas al saber religioso e incluso de la religiosidad en general, oposición que igualmente deberá ser ponderada[2].

PRUEBA SUBJETIVA Y CONOCIMIENTO FINITO

La distinción, que en vistas del conocer en general ya se ha aludido[3], contiene que se han de tomar en consideración dos clases de demostración, de las cuales una es aquella de la que hacemos uso a efecto del conocimiento como algo subjetivo[4], cuya actividad e itinerario cae, por tanto, tan sólo *en nosotros* [GW 236] y no es el itinerario propio de la cosa considerada [*der eigene Gang der betrachteten Sache*]. Que este modo de demostrar tiene lugar en la ciencia de las cosas *finitas* y su contenido *finito*, se muestra si ponderamos más de cerca la índole de este procedimiento. Para tal fin tomemos un ejemplo de una ciencia, en la cual este modo de demostrar se aplica de manera confesada y de modo completo. Si demostramos un principio geométrico, cada parte singular de la demostración, en parte, ha de portar en sí su justificación, del mismo modo que cuando despejamos una ecuación algebraica, pero, en parte, el todo del itinerario del procedimiento se determina y justifica por el *fin*, que en ello tenemos, y por el hecho de que el mismo se alcanza mediante dicho procedimiento. Pero se es bien consciente de que el objeto [*Objekt*] mismo como cosa [*Sache*], cuya magnitud desarrollé desde la ecuación, no ha recorrido estas operaciones a fin de alcanzar la magnitud que tiene, ni que la magnitud de las líneas geométricas, los ángulos, etc. [L 17] han marchado y han surgido por la serie de determinaciones, por las que hemos llegado al resultado. La *necesidad*, de la que nos damos cuenta por medio de una prueba así, corresponde ciertamente a las determinaciones singulares del ob-

2. Esta cuestión hace referencia a Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), ya difunto en estos años, y a Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), todavía activo como profesor de teología en la misma universidad y encarnizado enemigo de Hegel.

3. Al final de la Lección primera, al tratar del conocimiento de Dios y del conocimiento finito.

4. Esta primera clase de demostración es la que representa un movimiento subjetivo, un proceso de conocimiento, un llegar a conocer, a comprender, permaneciendo el objeto y el sujeto externos uno al otro. Así ocurre en la demostración geométrica.

jeto [*Objekt*] mismo, estas relaciones de magnitud le corresponden; pero el avanzar en la conexión de la una con la otra recae por completo en nosotros; se trata de un proceso orientado a realizar nuestro objetivo de la comprensión, no de un recorrido por el que el objeto adquiera sus relaciones en sí y en sus conexiones; así que no se produce a sí mismo o no es producido, tal como nosotros producimos el mismo y sus relaciones en la marcha de la intelección.

Además del probar propiamente dicho, cuya índole esencial se ha resaltado, puesto que ésta sólo era necesaria para el fin de nuestra consideración, en el ámbito del saber finito se llama también probar lo que, visto más de cerca, es sólo un *mostrar*, el mostrar de una representación, de una proposición, de una ley, etc. en la *experiencia*. No necesitamos especialmente mencionar la demostración *histórica*[5] para el punto de vista, desde el cual [L 18] consideramos el conocer; por su materia se basa igualmente en la experiencia o más bien en la percepción; por su parte no hace distinción alguna sobre si se refiere a percepción de otros y a sus testimonios; el razonamiento, que el propio entendimiento hace sobre la conexión objetiva de los acontecimientos y acciones, así como su crítica de los testimonios, tiene aquellos datos como presupuestos y fundamentos de su conclusión. Pero en la medida en que el razonamiento y la crítica constituyen el otro lado esencial de la demostración histórica, el razonamiento trata los datos como representaciones de otros; lo subjetivo entra enseguida en la materia y la actividad subjetiva igualmente [GW 237] en el concluir y unir aquella materia; de manera que el itinerario y la ocupación del conocer tiene ingredientes totalmente distintos que el itinerario de los acontecimientos mismos. Pero por lo que respecta al *mostrar* en la experiencia *actual*, éste se ocupa primeramente de percepciones y observaciones *singulares*, etc., es decir, de una materia tal que sólo es *mostrada*; pero su interés es mostrar además que hay en la naturaleza y en el espíritu tales *géneros* y *especies*, tales *leyes*, *fuerzas*, *facultades*, *actividades*, como se exponen en las ciencias[6].

5. La demostración histórica es otra forma de demostración subjetiva, de conocimiento finito, que consiste más en mostrar que en demostrar, mostrar las conexiones entre acontecimientos, conexiones en cuyo establecimiento entra en juego la subjetividad, «ingredientes totalmente distintos que el itinerario de los acontecimientos mismos».

6. En las ciencias de la naturaleza se da también el conocimiento finito, exterior a la cosa, y a la vez, una intervención subjetiva, construyendo o estableciendo las leyes, los géneros y especies, etc.

Dejamos aparte las consideraciones metafísicas o psicológicas generales sobre lo subjetivo del sentido, del sentido interno y externo, con lo que acaece la percepción; pero por lo demás el material, en la medida en que entra en las ciencias, no es dejado tal como es en los sentidos, en la percepción; el contenido de las ciencias –los *géneros*, *especies*, *leyes*, *fuerzas*, etc.– está formado más bien de aquel material, el cual enseguida es caracterizado con el nombre de fenómenos [*Erscheinungen*], por medio de *análisis*, *supresiones* de lo que aparece como inesencial, mantenimiento de lo considerado esencial (sin que pueda darse un criterio fijo acerca de lo que pueda valer como inesencial o esencial), por conexión de lo común, etc. Se admite que no es lo percibido mismo lo que opera estas *abstracciones*, ni compara sus individuos mismos (o posiciones, estados individuales, etc.) [L 19], que, por tanto, gran parte de la actividad cognitiva es un obrar subjetivo, de igual modo que, en el contenido obtenido, una parte de sus determinaciones, como *formas lógicas*, es producto de un *obrar subjetivo*[7]. La expresión «*nota*» [*Merkmal*], si se quiere emplear este vocablo deslucido, denota inmediatamente el fin subjetivo, determinaciones para auxilio de *nuestro notar* [*Merken*], eliminando otras que, sin embargo, pertenecen también al objeto [*Gegenstand*]; deslucida se ha de llamar aquella expresión porque las determinaciones de *género* o especie han de valer también como algo esencial, objetivo, de modo que no deben ser meramente para nuestro notar. Ciertamente también uno puede expresarse de manera que el *género* prescinde de determinaciones de una especie que pone en otras, él es la *fuerza* que abandona en una exteriorización ciertas circunstancias que están presentes en otra, de manera que ella misma se desprende de su exteriorización para replegarse en la inactividad, en la interioridad, etc., que considera esta exteriorización como accidental; también que, por ejemplo, la ley del movimiento de los planetas, que suprime el carácter temporal y local de su movimiento propio, y que, precisamente, por medio de esta continua abstracción, se afirma como ley; si se considera el *abstraer* también como *actividad objetiva*, tal como es, es sin embargo muy

7. Sobre la concepción hegeliana de la percepción, cf. la FE A. *Bewußtsein* I. *Die sinnliche Gewissheit* (GW IX, 63-70, *Obras* I, 179-187), pero asimismo la aportación de la Estética trascendental de la KrV de Kant. Pueden verse también alusiones a Hume, cuya posición es recogida y transformada en la doctrina hegeliana de la sensibilidad.

diferente de la abstracción subjetiva y de sus [GW 238] productos. Aquella [la objetiva] hace, en este caso, que una vez terminada la abstracción del carácter temporal y local, el planeta vuelva a su propio movimiento temporal y local, así como también una vez que se ha terminado la abstracción el género se manifiesta en la especie en otras circunstancias accidentales y no esenciales, y en la singularidad exterior de los individuos, etc.; en cambio, la abstracción subjetiva [L 20] resalta la ley y la especie, etc. en su universalidad como tal, ella la hace existir y la mantiene en ella, en el espíritu.

En estas configuraciones del conocer, que se determina ulteriormente desde el mero mostrar hasta el demostrar[8], que pasa de la objetividad inmediata a producto propiamente dicho[9], radica la necesidad de que sea *discutido por sí* el método, el *modo y manera de la actividad subjetiva*, a fin de comprobar sus pretensiones y su procedimiento, puesto que tiene sus propias determinaciones y el modo de su marcha, distintas de las determinaciones y del proceso del objeto en sí mismo[10]. Incluso sin adentrarnos aún más en la índole de esta clase de conocer, resalta enseguida de las simples determinaciones, que hemos visto en él, que, en la medida en que se plantea ocuparse del objeto según formas subjetivas, es capaz de captar sólo *relaciones* del objeto. Es, por tanto, ocioso hacerse la pregunta de si estas relaciones son objetivas, reales, o sólo son subjetivas, ideales, puesto que estas expresiones de subjetividad y objetividad, realidad o idealidad, son abstracciones completamente vagas. El *contenido*, sea objetivo o sólo subjetivo, real o ideal, permanece siempre el mismo[11], un agregado de relaciones, no lo que *es en sí y para sí*, el *concepto* de la cosa o lo *infinito*, aquello con lo que el conocer tiene que ver. Si aquel contenido del conocer se toma solamente en sentido equivocado como conteniendo sólo relaciones, siendo éste *fenómenos*, relaciones con el *conocer subjetivo*, [L 21] entonces se ha de reconocer

8. Aquí se ha traducido *Beweisen* por demostrar, para que quede huella del mismo juego de palabras del original: *Weisen* y *Beweisen*.

9. Producto de la actividad de la consciencia, se entiende.

10. Ahí viene dada la nota que distingue el conocimiento finito: «sus propias determinaciones y el modo de su marcha, distintas de las determinaciones y del proceso del objeto en sí mismo».

11. Aquí empieza a hacerse referencia a la objeción a la pretendida refutación kantiana del argumento ontológico. KrV B 620-630: «Imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios».

según el resultado como la gran intelección que ha adquirido la filosofía reciente de que el modo descrito de pensar, demostrar, conocer, no es capaz de alcanzar lo infinito, lo eterno y divino[12].

Lo que se ha puesto de relieve en la exposición anterior acerca del conocer en general, y más en concreto acerca del conocer pensante, el único que aquí nos interesa, y el momento principal en el mismo, que afecta al *probar*, estriba en que [el conocer] se lo ha aprehendido desde el lado en que el mismo es un movimiento de la actividad pensante, que se halla fuera del objeto y es diferente de su propio devenir. En parte esta determinación es señalada de manera suficiente para nuestro objetivo, [GW 239] pero, en parte, se ha de ver de hecho como lo esencial contra la unilateralidad, que está en las reflexiones sobre la subjetividad del conocer.

En la oposición del conocer respecto del objeto que conocer radica ciertamente la finitud del conocer; pero esta oposición no se ha de aprehender todavía ella misma como infinita, como absoluta[13], ni los productos se han de tomar, a causa de la mera abstracción de la subjetividad, por fenómenos, sino que, en la medida en que ellos mismos son determinados por aquella oposición, el contenido como tal está afectado por la exterioridad indicada. Este punto de vista tiene una consecuencia sobre la índole del contenido y da una determinada intelección, mientras que, por el contrario, aquella consideración no da más que la abstracta categoría de lo subjetivo, la cual además se toma como absoluta. Lo que de ello resulta, tal como es comprendido el probar, para la cualidad del contenido, por lo demás todavía completamente general, es que en general el contenido inmediatamente, en la medida en que el conocer se comporta exteriormente, es determinado como exterior, consiste de manera más precisa en abstracciones de determinidades finitas. El contenido matemático en cuanto tal es para sí sin más la *magnitud*; las figuraciones [L 22] geométricas pertenecen al espacio y tienen con ello en él mismo como principio el ser separadamente [*Außereinanderseyn*], puesto que son distintas de los objetos reales y sólo son la espacialidad unilateral de las mismas, de ningún modo su concreto cumplimiento, únicamente por el cual

12. Cf. KrV B 595-732: Dialéctica trascendental. Libro II. Capítulo III: «El ideal de la razón pura».

13. En este caso se trataría de la mala infinitud. CL I GW XXI, 124-143, esp. 127, Mondolfo I, 175-199, esp. 178.

son reales. Igualmente el número tiene el uno como principio y es la composición de una pluralidad como tal, que es independiente, por tanto una vinculación completamente exterior. El conocimiento, que aquí consideramos, puede por tanto tener solamente en este campo lo más perfecto, porque permite determinaciones simples y fijas, y la dependencia de las mismas entre sí, cuya intelección es el probar, es igualmente fija y proporciona a la misma el avance consecuente de la necesidad; este conocer es capaz de apurar la naturaleza de los objetos. La consecuencia del probar, sin embargo, no está limitada al contenido matemático, sino que entra en todas las especialidades de la materia natural y espiritual; pero podemos resumir en general lo que respecta a la consecuencia en el conocer en que se basa en *reglas del concluir* [del silogismo]; en este sentido las pruebas de la existencia de Dios son esencialmente *conclusiones* [silogismos]. Pero la investigación explícita de estas formas pertenece por sí, en parte, a la lógica, pero, en parte, debe ponerse al descubierto el fallo fundamental de la misma en la discusión que vamos a emprender de estas pruebas. Aquí basta con notar con más precisión, en relación a lo dicho, que las reglas del concluir [silogismo] tienen una forma de la fundamentación [GW 240] que es de la clase de la calculación matemática. La conexión de las determinaciones, que deben constituir una conclusión [silogismo], se basa sobre la relación de extensión, que ellas tienen unas respecto de las otras y que justificadamente son consideradas *mayores* o *menores*; la determinidad de tal extensión es lo decisivo acerca de la rectitud de la subsunción. Antiguos lógicos, como Lambert y Ploucquet[14], se han esforzado en hallar una caracterización por cuyo medio se pudiera reducir la conexión en el silogismo a la identidad, que es identidad matemática abstracta, esto es, a la igualdad; de manera que el concluir es mostrado como el mecanismo de cálculo. Por lo que respecta al conocer según tal conexión exterior de objetos, los cuales son por naturaleza exteriores unos a otros, trataremos el tema enseguida bajo el nombre [L 23] de *conocer mediato*, y consideraremos la oposición en su sentido más preciso.

Por lo que se refiere a aquellas configuraciones, que se caracterizan como especies, leyes, fuerzas, etc., el conocer se comporta con

14 Se trata de Johann Heinrich Lambert y Gottfried Ploucquet. Hegel alude a ellos en CL GW XII, 47, Mondolfo II, 297; GW XII, 110, Mondolfo II, 385, respectivamente.

ellas exteriormente, más bien son productos del mismo; pero el conocer, que las produce, tal como hemos indicado, las produce por medio de la abstracción de lo objetivo [*Gegenständlichen*]; ciertamente tienen en éste su raíz, pero están esencialmente separadas de la realidad efectiva; son más concretas que las figuraciones matemáticas, pero su contenido se separa esencialmente de aquello de lo que partieron y que debe ser el fundamento sustentador para ellas.

EL GIRO A LA FE

Lo defectuoso de este modo de conocer, pues, se ha hecho notar en otra modificación que en la consideración indicada, la cual da como fenómenos los productos del conocer, porque éste es sólo una actividad subjetiva; el resultado, sin embargo, es común, y solamente hemos de ver lo que se ha opuesto a él. Lo que se ha determinado insuficientemente respecto del fin del espíritu, que tiene consciencia de lo infinito, eterno, que es consciente de Dios, es la actividad del espíritu, la cual procede pensando en general por medio del abstraer, concluir, demostrar. Esta intelección, ella misma producto de la formación mental de la época, ha saltado inmediatamente al otro extremo, esto es, al saber inconsciente, inmediato, un creer sin conocer, un sentir sin pensar, que es tenido como la única forma de captar y tener en sí la verdad divina[15]. Se ha *asegurado* que aquella forma de conocer es la exclusiva, única forma de conocer para el modo de conocimiento incapaz para la verdad superior[16]. Ambas suposiciones están conectadas del modo más estrecho; por una parte,

15 Puede verse una alusión a Schleiermacher (cf. «Prólogo a Hinrichs», en ER) o a Jacobi.

16 Que el conocimiento del entendimiento y de la razón (en sentido kantiano) es el único posible y que es incapaz de alcanzar el conocimiento de Dios, Hegel lo ve fundamentado en KrV B 595-732, pero también en Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, en *Werke*, IV/2, 125-162; versión cast., 225-238. En el lugar de este conocimiento incapaz, Jacobi pone el saber inmediato o el sentimiento como órgano de la relación con Dios; cf. Jacobi, «Jacobi an Fichte» (1799), en *Werke* III, 7; versión cast., 483: «Dios no puede ser conocido, sino sólo creído». En sus obras posteriores Jacobi llamará «razón» a esta conciencia de Dios: Jacobi, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, en *Werke* III, 400: «Conciencia del espíritu se llama *razón*. Pero el espíritu solamente puede ser inmediatamente desde Dios. Por ello tener razón y saber de Dios es una misma cosa; del mismo modo que es lo mismo no saber de Dios y ser animal». Jacobi contrapone esta razón al entendimiento, cf. *ibid.*, 411s. Pero curiosamente Jacobi intenta, por otra parte, vincular la posición de Kant con la suya propia.

en la investigación [L 24] de lo que nos hemos propuesto considerar, hemos de liberar a aquel conocer de su unilateralidad y con ello al mismo tiempo se ha de mostrar por los hechos que hay otro conocer, distinto de aquel que se da como único; por otra [GW 241] parte, la pretensión que tiene la fe como tal contra el conocer, es un prejuicio, que se tiene por demasiado fijo y seguro, de modo que hace necesario una investigación más rigurosa. Solamente se ha de recordar, en vista de la mencionada pretensión, que la fe verdadera, inocente, cuanto más podría presentar pretensiones en caso de necesidad, tanto menos lo hace, y que el caso de necesidad sólo se encuentra para la afirmación intelectual, seca, polémica de la fe.

Pero por lo que hace al caso de aquella fe o saber inmediato, ya lo he tratado en otro lugar[17]. En la cumbre de un tratamiento de las pruebas de la existencia de Dios, en la época actual[18], no puede dar por liquidada la afirmación de la fe; se han de recordar por lo menos los momentos principales, de acuerdo con los cuales se la ha de juzgar y poner en su sitio.

17. Sobre el saber inmediato, cf. Enc B §§ 61-78: GW XIX, 76-91 (Enc §§ 61-78); también LFR I, 281-285, versión cast.: I, 265-269.

18. Puede haber implícita una alusión a Friedrich August Gottreu Tholuck, *Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder: Die wahre Weihe des Zweiflers* (1825), cuya segunda edición había caído en sus manos cuando redactaba el prefacio a Enc B, donde entra en polémica con el teólogo de Halle. Cf. GW XX, 557: Enc § 573 Nota, 452s; versión cast., 593s.

Lección tercera

SABER INMEDIATO Y SABER MEDIATO

Ya se ha advertido que la afirmación de la fe[1], de la que vamos a ocuparnos, cae fuera de fe verdadera e ingenua; ésta, en la medida en que se ha formado ulteriormente como conciencia cognoscente y tiene de esta manera también una conciencia del conocer, pasa más bien al conocer, llena de confianza en sí misma, porque ella misma está ante todo llena de confianza en sí, segura de sí, fija en sí. Sino que se trata de la fe, por cuanto la misma está polémicamente contra el conocer y se expresa incluso polémicamente contra el saber en general; no es tampoco una fe que se oponga a otra fe, pues la fe es ahí lo común de ambas; es, entonces, el contenido que lucha contra el contenido; pero este aventurarse en el contenido conduce inmediatamente al conocer, a menos que la refutación y la defensa de la verdad de la religión no se desarrolle mediante unas armas tan extrañas a la fe y a la religión como al conocimiento. La fe, que rechaza el conocimiento como tal, tiende, por esto mismo, a vaciarse de todo contenido, y como fe es de entrada sólo abstracta en general, ya que se opone al saber concreto, al conocer, sin tomar en consideración el contenido. La fe tan abstracta se ha retirado a la simplicidad de la autoconciencia; ésta, en esta simplicidad [L 26], y dado que no está vacía, es *sentimiento* y, lo que es el contenido en el saber, es la *determinidad* del sentimiento[2]. La afirmación de la fe abstracta conduce,

1. Cf. Lección primera, GW XVIII, 232. En la Lección primera Hegel ha mostrado la insuficiencia del conocimiento finito, exterior. Ahora va a argumentar desde la fe misma que ésta tiende a la unión con el conocimiento, que implica conocimiento.

2. En la argumentación hegeliana tiene mucha importancia esta congruencia entre la supuesta inmediatez de la fe, entendida como certeza, y el sentimiento, pues ambos son formales, capaces de cualquier contenido.

por tanto, inmediatamente también a la forma del sentimiento, en la cual la subjetividad del saber se atrinchera «como en un lugar inaccesible». De ambos, pues, se han de señalar brevemente los puntos de vista, desde los que se aclaran su unilateralidad [GW 242] y con ella su no verdad, de manera que ellos se afirman como las últimas determinaciones fundamentales. La fe, para empezar con ésta, parte de que la nulidad del saber se ha probado como la verdad absoluta[3]. Queremos proceder de manera que le permitimos esta presuposición y veremos qué hay, pues, en la fe misma.

Fe, inmediatez y mediación

En primer lugar, si la oposición se concibe de manera totalmente general como *oposición entre la fe y el saber*, tal como se oye decir a menudo, entonces es una abstracción que enseguida hay que reprobar; pues la fe forma parte de la *conciencia*, se *sabe en qué* se cree; se la sabe incluso con *certeza*[4]. Resulta, pues, enseguida disparatado querer establecer una separación de una manera tan general entre el saber y la fe.

Ahora bien, la fe se la caracteriza[5] como un saber *inmediato* y, así, debe distinguirse esencialmente del saber *mediato* y *mediador*. Dejando de lado aquí la discusión especulativa de estos conceptos, a fin de permanecer en el campo propio de este afirmar, oponemos a esta separación afirmada absolutamente el *hecho* de que *no hay ningún saber, sea también un percibir, representar, querer, alguna actividad atribuida al espíritu, propiedad o estado, que no sea mediada y mediadora*, del mismo modo que *ningún objeto de la naturaleza y del espíritu*, en el cielo, sobre la tierra o bajo la tierra, que no incluya la determinación de la *mediación*, junto también con la de la *inmediatez*. Así como hecho universal [L 27] lo establece la filosofía lógica en toda su extensión de las determinaciones del pensar, ciertamente al mismo tiempo que con su necesidad, a la que sin embargo no tenemos

3. El argumento es que creer, por sí mismo, implica saber. La cuestión es ampliamente tratada en *Fe y saber* (1802), que recoge la primera polémica de Hegel con Jacobi.

4. En el original hay un cierto juego de palabras: «conciencia» es *Bewußtsein*, que incluye «sabido», *bewußt*; por eso la conciencia sabe, y sabe con certeza: «certeza» es *Gewißheit*, que literalmente debería traducirse por «sabidad» (la cualidad abstracta de sabido), también incluye «saber», «sabido».

5. Puede considerarse una alusión encubierta a Schleiermacher o Jacobi.

aquí necesidad de apelar. Se admite que de la materia sensible, sea de la percepción externa o de la interna, que es finita, es decir, que es solamente como *mediado por otro*; pero de esta materia misma, con más razón del contenido superior del espíritu se admitirá que tiene en categorías, cuya naturaleza se muestra en la lógica, su determinación de tener inseparable en sí el momento indicado de la mediación. Con todo, aquí nos detenemos para apelar al hecho totalmente general; los hechos pueden concebirse en un sentido y determinación cualquiera. Sin extendernos en ejemplos, nos detenemos en un objeto, el que de todos modos aquí más nos interesa.

Dios es actividad[6], actividad libre, relacionada consigo misma y que permanece cabe sí; la determinación fundamental en el concepto, e incluso en todas las representaciones de Dios, es ser él mismo, como *mediación* de sí mismo consigo mismo. Cuando se determina a Dios tan sólo como *creador*, su actividad es tomada como *yendo más allá*, como que se expande desde sí mismo hacia fuera, como producir *intuitivo*[7], [GW 243] sin vuelta a sí mismo[8]. El producto es otra cosa que Él, es el mundo[9]; la introducción de la categoría [L 28] de la *mediación* enseguida conllevaría el sentido de que Dios solamente existe *por la mediación del mundo*[10]; con todo, se podría afirmar al menos con razón que es creador por medio del mundo, por medio de la criatura[11]. Pero esto no sería más que una vacía tautología, puesto que la determinación de criatura se basa inmediatamente

6. Si el objeto que conocer, Dios, es actividad, también el conocimiento de él debe serlo. Tal expresión se puede considerar como un auténtico manifiesto del neoplatonismo, de Plotino y de Proclo. Cf. al respecto Beierwaltes, *Proklos*; Id., *Platonismus und Idealismus*.

7. *Anschauendes Produciren*, propiamente un pro-ducirse, por tanto un proceder hacia otro que a la vez intuye sensiblemente, capta el sentido del proceder mismo.

8. El producir es igualmente un proponerse hacia fuera, en la sensibilidad, por tanto intuitivo, visible en la forma de la exterioridad manifiesta. El proceso completo incluirá los momentos de exteriorización, primeramente en la creación, pero especialmente en el Hijo, y después, en el proceso de redención, como retorno al Padre, el momento de la reconciliación (*Versöhnung*) y el Espíritu en su comunidad.

9. De ahí la identidad y a la vez la alteridad negativa como determinaciones fundamentales de la idea, así como el devenir consecuente en la creación y la misma recomposición de la alteridad natural en lo absoluto del espíritu

10. Es creador, porque hay creación, criatura De nuevo una categoría lógica neoplatónica. Dios se media a sí mismo en el mundo, en la permanencia esencial de sí en el mundo y, al mismo tiempo, en la alteridad natural, en la cual se contempla a sí en la criatura, como ésta en él.

11. Ahí puede percibirse una huella del Maestro Eckhart, a saber, en la afirmación de esta coesencialidad del creador y la criatura.

en la primera, la del creador; pero, por otra parte, la criatura, como mundo, permanece en la representación *fuera* de Dios, como *otro frente* al mismo, de manera que Dios es más allá de su mundo, sin el mundo, en sí y para sí[12]. Pero al menos en el cristianismo hemos de conocer a Dios sólo como actividad creadora, como espíritu; es más bien propio de esta religión la conciencia *explícita* de que Dios es espíritu, de modo que él mismo, precisamente tal como es en y para sí, se relaciona consigo mismo en la relación con el otro de sí (que se llama el Hijo), de modo que se relaciona en el mismo como amor, es esencialmente como esta mediación consigo[13]. Dios es ciertamente el creador del mundo y así es determinado suficientemente, pero Dios es más que esto; el *verdadero* Dios es este amor, siendo la mediación de sí consigo mismo.

Ahora bien, la fe, teniendo a Dios como objeto de su conciencia, tiene por ello mismo esta mediación como su objeto, de igual modo que la fe, que existe en el individuo, sólo es mediante la enseñanza, la educación, la enseñanza y la educación humanas en general[14], todavía más por medio de la enseñanza y la educación por medio del espíritu de Dios, es sólo como tal mediación. Pero aun siendo totalmente abstracta, siendo el objeto de la fe Dios o cualquier cosa o contenido, la fe [L 29], al igual que la conciencia en general, se caracteriza por esta relación del sujeto a un objeto, de modo que la fe o el saber solamente existe *mediante* un objeto; de lo contrario es una identidad vacía, una fe, un saber de nada.

Pero, a la inversa, ahí está ya implicado otro hecho, a saber, que igualmente no hay nada que sea exclusivamente algo *mediado*. Examinemos qué es lo que se entiende por inmediatez: ella debe ser en sí sin distinción alguna, por la que enseguida es puesta la mediación; es

12. Que la criatura se refleje en el creador así como éste en aquélla, no elimina la trascendencia de Dios, una alteridad que sólo desaparecería con el cesar de la finitud natural de lo existente, con la muerte como muerte de la muerte.

13. Este concepto de amor, como dimensión lógica que liga el finito al infinito, se encuentra ya en los primeros escritos juveniles de Hegel, ya en los de Tubinga, pero especialmente en los de Frankfurt. Cf. EJ 242-246, 261-266, 270-274, 310-312.

14. Antes ha argumentado que la fe es mediada, porque su objeto mismo es actividad; ahora argumenta porque la fe se transmite a través de mediaciones. Sobre el mismo tema, cf. Hegel, «Prólogo a Hinrichs» (1822), en ER. Posible alusión a Lessing y su concepto de la revelación como educación del género humano, presente ya en los escritos juveniles de Hegel. Cf. Lessing, «Die Erziehung des Menschengeschlechts». Sobre la cuestión, cf. Enc § 67 y nota.

la *simple relación* consigo misma, de modo que en ella misma es en su modo inmediato solamente *ser*[15]. Ahora bien, todo saber, mediado o inmediato, como cualquier otra cosa, al menos es; y que *es*, es incluso lo menos, lo más abstracto que de algo pueda decirse; aunque sea solamente algo subjetivo, como fe, saber, *es*, le conviene el *ser*; del mismo modo que al objeto, que sólo *es* en la fe, en el saber, le conviene tal *ser*. Esta es una intelección muy simple; pero se puede ser impaciente para con la filosofía precisamente por esta simpleza, de modo que huyendo más bien de la plenitud y calidez, que es la fe, se ha pasado hacia tales abstracciones como ser, inmediatez. Pero de hecho ello no es culpa de la [GW 244] filosofía; sino que aquella afirmación de la fe y del saber inmediato es lo que se establece sobre dichas abstracciones. Es en que la fe *no es un saber mediado* donde se pone todo el valor de la cosa y la decisión sobre ella. Pero llegamos asimismo al contenido, o más bien podemos llegar tan sólo a la relación de un contenido, al saber.

En efecto, hemos de advertir además que la inmediatez en el saber, que es la fe, tiene todavía otra determinación: que la fe sabe aquello *en lo que* cree, no sólo en general, tiene no sólo una representación o un conocimiento de ello, sino que sabe con *certeza*. La *certeza* es aquello en lo que se halla el nervio de la fe; ahí nos viene al encuentro enseguida otra distinción, distinguimos entre la certeza [L 30] y la *verdad*[16]. Bien sabemos que muchas cosas se han sabido y se saben como ciertas, pero no por ello son ya verdaderas. Los hombres han sabido como cierto largo tiempo, y millones saben todavía como cierto, por tomar un ejemplo trivial, que el sol gira alrededor de la tierra; más aún, los egipcios creían, han sabido como cierto, que Apis, los griegos que Júpiter, etc. era un dios superior, incluso el supremo, igual que los hindúes saben todavía como cierto que la vaca es un dios, y otros hindúes, así como los mongoles y numerosos pueblos, creen que un hombre, el Dalai-Lama, es dios. Se admite que esta certeza se exprese y sea afirmada; ciertamente un hombre puede decir:

15. Hay que tener en cuenta que ser es la categoría (pre)lógica más simple, primitiva, pobre en la Lógica hegeliana, totalmente indeterminada e inmediata, la pura posibilidad de devenir algo determinado. Cf. CL, GW XI, 33-44, Duque, 215-226; Enc § 86.

16. La certeza es un estado subjetivo y la verdad es algo objetivo, pero no como contrapuesto al sujeto, sino uniéndolos a los dos, de forma que la verdad es sobre todo la manifestación de la cosa misma, cuyo medio para manifestarse es el lenguaje. Cf., por ejemplo, FE A. *Bewußtsein* I *Die sinnliche Gewissheit* (GW IX, 63-70, *Obras* I, 179-187).

sé esto como cierto, creo que es verdad. Pero con ello únicamente se concede al mismo tiempo a cualquier otro decir lo mismo; pues cada uno es un yo, cada uno sabe, cada uno sabe con certeza. Pero esta concesión ineludible expresa que este saber, este saber-cierto, esto abstracto, puede tener el contenido más diverso, más contradictorio, pues la afirmación del contenido reside en la aseveración de la certeza, de la fe. Pero qué hombre se adelantará y dirá: *solamente* es verdadero lo que yo sé y sé con certeza; lo que yo sé con certeza es verdadero porque lo sé con certeza. Eternamente se opondrá la verdad a la mera certeza, y sobre la verdad no decide la certeza, el saber inmediato, la fe. De la certeza verdaderamente la más inmediata, visible, que los apóstoles y amigos de Cristo extraían de su presencia inmediata, de sus propios discursos y afirmaciones de su boca con sus oídos, todos sus sentidos y el [L 31] ánimo, de una fe así, de una fuente así de la fe les remitió Él a la verdad, a la que ellos habían de ser introducidos por el Espíritu solamente en un futuro más amplio[17]. Para algo más que aquella certeza suprema extraída de las fuentes mencionadas no hay nada más que el contenido en él mismo.

Transición al sentimiento

La fe se reduce al formalismo abstracto mencionado, cuando se la determina como saber inmediato en contra del mediado; esta abstracción [GW 245] permite que a la certeza sensible de que yo tengo un cuerpo en mí, de que hay cosas fuera de mí, no sólo se la pueda llamar fe, sino también derivar de ella o verificar lo que es la naturaleza de la fe. Pero se haría una gran injusticia a lo que en la esfera religiosa se ha llamado fe, si uno quisiera ver en la misma sólo aquella abstracción. Más bien la fe ha de *tener contenido*, ha de ser un contenido, que sea verdaderamente contenido, más bien de un tal contenido que está muy lejos del de la certeza sensible, de que tengo un cuerpo, de que cosas sensibles me rodean; debe contener *verdad*, y precisamente una totalmente diferente, de otra esfera totalmente diferente que las cosas sensibles, finitas, ahora mencionadas. La orientación señalada hacia la subjetividad formal debe, por tanto,

17. Alusión al Evangelio de Juan 16, 13: «El Espíritu de la verdad os guiará hasta la verdad completa».

encontrar el creer mismo como tal como demasiado *objetivo*, pues se refiere siempre a representaciones, un *saber* acerca de algo, un estar convencido de un contenido. Esta última forma de lo subjetivo, en la que la figura del contenido y del representar y del saber de algo ha desaparecido, es la del *sentimiento*. No podemos, pues, eludir que tengamos que hablar de él, más todavía cuando, en nuestros días, es promovido no de modo ingenuo, sino como resultado de la cultura, por los motivos que hemos indicado antes[18].

18. Cf. Lección segunda, GW XVIII, 240, y nota 11.

Lección cuarta

SENTIMIENTO, CORAZÓN Y PENSAMIENTO

La forma del sentimiento está estrechamente emparentada con la mera fe como tal[1], como se mostró en la lección anterior; dicha forma es un retraimiento todavía más intenso de la autoconciencia en sí, la envoltura del *contenido* en mera *determinidad* afectiva.

La religión ha de ser *sentida*, debe estar en el *sentimiento*, de lo contrario no es religión; la fe no puede ser sin sentimiento, de lo contrario no es religión. Esto ha de admitirse como correcto; pues el sentimiento no es otra cosa que mi subjetividad en su simplicidad e inmediatez, yo mismo considerado como *esta* personalidad que es. Si tengo la religión sólo como representación –también la fe es certeza de representaciones–, entonces su contenido está *ante* mí[2], es *todavía objeto* frente a mí, no es todavía idéntico *conmigo* mismo en cuanto simple sí mismo; no estoy todavía penetrado de él hasta tal punto que constituya mi determinidad cualitativa. Se exige la más íntima unidad del *contenido* de la fe conmigo, de modo que yo tenga *contenido*, tenga su contenido. [L 33] Así, la fe es mi sentimiento. Respecto de la religión el hombre no ha de reservar nada para sí, ya que es la más íntima región de la verdad; ella ha de tomar posesión no sólo de este todavía abstracto yo, que incluso como fe es todavía saber, sino del yo *concreto*, en su [GW 246] personalidad simple, que lo aprehende todo en sí; el sentimiento es esta intimidad indivisa en sí[3].

1. Recordemos que el parentesco entre el sentimiento y la fe (entendida como simple tener por verdadero) proviene del carácter formal de ambos, que permite cualquier contenido.

2. En el original hay un juego de palabras entre el tener «ante» (*vor*) y «representación» (*Vorstellung*), que literalmente significa «poner algo ante mí».

3. Hegel ha empezado por recordar el lugar legítimo y necesario que el sentimiento tiene en la religión, representa la primera unidad de sujeto y objeto, la religión debe

Sin embargo, el sentimiento es comprendido con esta determinidad, de que es algo *singular* que dura solamente un momento singular, del mismo modo que algo singular se halla en el intercambio con otro después de él o a su lado; el *corazón*, por el contrario, designa la unidad que encierra los sentimientos, según su multitud, del mismo modo que según la duración; él es el fundamento que alberga su esencialidad fuera de la fluidez de su aparición fenoménica, y los contiene y conserva en sí mismo. En esta unidad *indivisa* de los mismos –pues el corazón expresa la *simple pulsación* de la espiritualidad viva– la religión puede penetrar en los contenidos afectivos más diversos y convertirse así en la sustancia que los mantiene, los domina y los rige.

Pero con ello enseguida se nos ha conducido por sí mismo a la reflexión[4] de que el sentir y el corazón como *tal* son solamente un aspecto, pero las *determinidades* del sentir y del corazón son el *otro* aspecto. Ahí hemos de continuar enseguida afirmando que la religión no es la *verdadera* porque se encuentre en el *sentimiento* o en el *corazón*, de la misma forma que tampoco es la verdadera porque [L 34] sea creída, sabida inmediatamente con certeza. Todas las religiones, incluso las más falsas, las más indignas, están igualmente en el sentimiento y el corazón como las verdaderas. Existen sentimientos *inmorales*, *injustos* e *irreligiosos* del mismo modo que los hay éticos, justos y piadosos. Del corazón proceden los *malos pensamientos*, los homicidios, los adulterios, las blasfemias, etc.[5], lo cual quiere decir que el hecho de que no sean malos, sino buenos pensamientos, no depende de que se hallen en el corazón y procedan sólo de él. Depende de la *determinidad* que tenga el sentimiento que se halla en el corazón; esto es una verdad tan trivial que hasta vacilamos en expresarla, pero es lo propio de la cultura el haber ido tan lejos en el análisis de las representaciones que hasta lo que hay de más sencillo y universal ha llegado a ser cuestionado

adentrarse en el sentimiento porque ha de abrazar al ser humano entero. Sobre la cuestión, cf. Enc §§ 61ss, pero también Enc § 471 y nota. Cf. Amengual, «El sentimiento moral en Hegel».

4 Aquí empieza a mostrar la insuficiencia del sentimiento, en primer lugar, porque contiene una dualidad: el sentimiento (de carácter formal) y aquello que siente. En su valoración hay que atender al contenido, el cual le dará su verdad y objetividad.

5. Alusión a Mateo 15, 19: «Porque del corazón salen las intenciones malas: asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, injurias».

y negado; esta nivelación o deslustración[6], que resulta vana a fuerza de audacia, considera como insignificante e irrelevante el recordar unas verdades triviales, tales como, por ejemplo, éstas que podemos recordar aquí, a saber, que el hombre se distingue del animal por el pensar, pero que comparte con él el sentimiento. Si el sentimiento es sentimiento religioso, entonces la religión es su determinidad; si es malo, malicioso, entonces su determinidad es el mal, la malicia. Esta su determinidad es aquello que para la conciencia es el *contenido*, lo que en la sentencia mencionada se llama pensamiento; el sentimiento es malo a causa de su contenido malo, y el corazón a causa [L 35] de sus pensamientos maliciosos. El sentimiento es la forma común de los contenidos más diversos. Ya por ello, no puede haber justificación para cualquiera de sus determinidades, para su contenido como tampoco para la certeza inmediata.

[GW 247] El sentimiento se nos presenta como una forma subjetiva, como algo que es en mí, como yo soy el sujeto de algo; esta forma es lo simple, lo que permanece idéntico a sí mismo, a través de toda la diferenciación del contenido, por tanto, indeterminada *en sí* [*an sich*]; la abstracción de mi singularización. La determinidad del mismo, por el contrario, es, primeramente, distinta en general, lo que es mutuamente desigual y múltiple. Precisamente por esto hay que distinguirla por sí de la forma universal, de la que es la determinidad, y ha de ser considerada por sí; tiene la figura del *contenido*, el cual (*on his own merits*) ha de apoyarse sobre su *propio valor*, ha de ser juzgado por sí; precisamente de este valor dependerá el valor del sentimiento. Este contenido ha de ser *previamente* verdadero, con independencia del sentimiento, del mismo modo que la religión por sí misma es verdadera; este contenido es necesario y universal *en sí*, la cosa, que se desarrolla tanto en un reino de verdades y de leyes como en un reino del conocimiento de las mismas y de su fundamento último, Dios.

Con pocas palabras indico solamente las consecuencias que se seguirían si el saber inmediato y el sentimiento como tal se constituyeran como principio. Su concentración es lo que conlleva la

6. Aquí Hegel usa una transformación del término *Aufklärung* (ilustración), pudiendo significar tanto llevar al extremo como eliminar la ilustración, convirtiéndola en su contrario (*Ausklärung*), que traducimos por «deslustración». Sobre este término, cf. LFR III, 339 (nota); versión cast.: III, 296s.

simplificación, la abstracción, la indeterminidad. Por tanto ambos reducen el contenido divino, aunque sea el religioso como tal, pero también el jurídico y el ético, a un mínimo, a la máxima abstracción. Con ello el *determinar* del contenido recae en la *arbitrariedad*, pues en aquel mínimo mismo no hay nada determinado. Esta es una consecuencia importante, tanto teórica como práctica; especialmente práctica, puesto que, siendo necesarios motivos para la justificación de nuestra disposición de ánimo [*Gesinnung*] y del obrar, el razonamiento es todavía muy inculto e inadecuado, no pudiendo dar buenas razones al arbitrio.

[L 36] Otro aspecto en la actitud, que produce el replegarse en el saber inmediato y el sentimiento, afecta a la relación con otros hombres, su comunidad espiritual[7]. Lo objetivo, la *cosa*, es lo universal en y por sí, y como tal es también *para todos*. Considerando que lo más universal es en general pensamiento *en sí* [*an sich*], y el pensamiento es el suelo común. Tal como ya afirmé en otro lugar[8], quien apela al sentimiento, al saber inmediato, a *su* representación o a *sus* pensamientos, se encierra en su particularidad y rompe la comunidad con los demás; hay que dejarlo ahí. Pero tal sentimiento y corazón se deja ver aún con más cercanía en el sentimiento y en el corazón. Al limitarse por principio a esta certeza, la conciencia de un contenido lo rebaja a la determinidad *de sí mismo*; queda fija esencialmente como autoconciencia, pues es inherente a ella tal determinidad; el sí mismo es para la conciencia el objeto, que tiene ante sí, la sustancia, que tiene en sí el contenido sólo como un [GW 248] atributo, como un predicado, de manera que el contenido no es independiente, en el cual el sujeto se supera [*aufhebt*][9]. Éste es de tal manera un estado fijado, que sólo puede llamarse *vida sentimental*[10]. En la llamada *ironía*[11], con la que está emparentado, el yo es en sí mismo un estado abstracto, que se relaciona únicamente

7. El sentimiento, al ser particular, propio de cada uno, no crea comunidad; ésta sólo puede provenir del contenido universal que se ha convertido en objeto del sentimiento.

8. «Prólogo a Hinrichs», en ER; LFR I, 178-181; versión cast.: I, 168-171.

9. Traducimos la palabra *Aufheben* por el término usual de «superar», pero se ha de tener en cuenta el doble significado de «negar» y «elevar».

10. Si el sentimiento se cierra en sí mismo y no acoge el contenido universal que le propone la razón (y que virtualmente tiene en sí), se convierte en arbitrariedad.

11. Sobre la ironía como categoría ética, cf. FD § 140 nota (TWH VII, 277-280). Cf. Amengual, *La moral como derecho*, 364-368. Sobre la ironía como categoría estética, cf. LE TWH, XIII, 93-99; versión cast.: I, 61-65.

consigo mismo; se encuentra consigo mismo en la distinción del contenido, como pura conciencia de sí mismo separada del contenido. En la vida del sentimiento, el sujeto participa en mayor medida de la identidad con el contenido indicado, es en ella una conciencia determinada, y permanece [L 37] así en tanto que este yo mismo es para sí objeto y fin; en tanto que el yo religioso es para sí fin, este yo mismo es para sí objeto y fin en general, en la expresión en general de que seré bienaventurado; y en la medida en que esta bienaventuranza está mediada por la fe en la verdad, el yo está lleno de la verdad y penetrado por ella. Siendo, por ello, lleno de *nostalgia*, está insatisfecho en sí; pero esta nostalgia es la nostalgia de la religión; y por eso el yo halla su satisfacción en tener en sí esta nostalgia; en la nostalgia el yo tiene la conciencia subjetiva de sí mismo, de sí mismo en cuanto sí mismo religioso. Lanzado más allá de sí únicamente en la nostalgia, en ella es precisamente donde se conserva a sí mismo, así como la conciencia de su satisfacción, y más en concreto la conciencia de la satisfacción de sí mismo. Ahora bien, en esta interioridad reside la relación opuesta, de la escisión desgraciada de los ánimos puros. Deteniéndome en este yo abstracto y particular y comparando mis particularidades, mis emociones, mis inclinaciones y mis pensamientos con aquello que *debería de llenarme*, puedo percibir entonces esta oposición como la contradicción desgarradora de mí, que se perpetúa por el hecho de que yo me tengo ante mis ojos en cuanto este yo subjetivo como fin y sólo tengo que ver conmigo por mor de mí mismo. Esta reflexión fija misma impide que me pueda llenar [L 38] del contenido sustancial mismo, de la *cosa*, pues en la cosa me olvido de *mí*; en la medida en que me hundo en ella, desaparece por sí mismo aquella reflexión sobre mí; en cuanto *subjetivo* estoy determinado solamente en oposición a la cosa, oposición que permanece para mí mediante la reflexión sobre mí. Al mantenerme así en la exterioridad respecto de la cosa, ésta dirige mi interés, aun siendo ella mi fin, desde la atención a ésta hasta volver hacia mí; me vacío continuamente y me mantengo en este vacío. Esta vaciedad respecto del fin supremo del individuo, del piadoso tender y estar preocupado por el bien de su alma, ha conducido a las manifestaciones más crueles de una efectividad impotente, desde la preocupación silenciosa de un ánimo lleno de amor hasta los sufrimientos del alma por la desesperación y la locura; con todo,

más en los tiempos anteriores que en los posteriores, en los que la satisfacción más ha tomado preponderancia en la nostalgia que en su escisión, y ha producido en el alma aquel contento, incluso la ironía. Una tal inefectividad del corazón no implica solamente el vacío, sino también la *mezquindad*[12]; aquello de que está lleno es su propio [GW 249] sujeto formal; conserva *este* yo como su objeto y su fin. Solamente lo universal en y por sí mismo es amplio, y el corazón se ensancha en sí únicamente abriéndose a él y expandiéndose en este contenido, el cual es igualmente el contenido religioso como también el moral y el jurídico. El amor en general es el vaciarse de la limitación del corazón a su punto de vista particular, y la aceptación del amor de Dios [L 39] por parte del corazón es la aceptación del despliegue de su Espíritu, despliegue que comprende[13] en sí todo contenido verdadero y en esta objetividad consume la peculiaridad del corazón. Abandonada en este contenido, la subjetividad es la forma unilateral para el corazón, siendo así el corazón el impulso a rechazarla; y este es el *impulso a obrar* en general, lo cual significa, dicho con más precisión, impulso a *participar* en *la acción* del contenido, que es en y para sí y, por tanto, tiene fuerza y potencia divina, absoluta. Esto es entonces la efectividad del corazón, y es una efectividad que es inseparablemente aquella *interior* y la *exterior*.

Si de esta manera hemos distinguido entre el corazón sencillo, porque ha penetrado en la cosa y se ha sumergido en ella, y aquel que permanece preso en la reflexión sobre sí mismo[14], entonces la diferencia entre uno y otro la constituye el modo de relación con el contenido. Mientras siga permaneciendo en sí y, por tanto, se mantenga fuera del contenido, el corazón se halla en una relación exterior y contingente con aquél; esta conexión, que conduce desde el sentimiento a dictar derecho y a dar leyes, ya fue mencionada anteriormente[15]. La subjetividad opone a la objetividad de la acción, esto es, a la acción desde el contenido verdadero, el [L 40] sentimiento, y a este objeto y al conocer pensante del mismo, el saber inmedia-

12. El blanco de esta dura crítica son los hermanos Schlegel y los románticos.

13. Este «comprender», *begreifen*, tiene la misma raíz que «concepto», *Begriff*.

14. Aquí Hegel hace un juego de palabras muy expresivo, distinguiendo entre el corazón sencillo (*unbefangen*, no preso, inaprensivo, ingenuo, porque está penetrado y sumergido en la cosa) y el corazón preso en la reflexión sobre sí mismo.

15. Los primeros párrafos de esta misma Lección cuarta, GW XVIII, 245-247.

to Pero dejamos ahora a un lado la consideración de la acción y al respecto observamos tan sólo que precisamente este contenido, las leyes del derecho y de la ética, los mandamientos de Dios, por su naturaleza constituyen lo ***universal*** en si, y por tanto tienen su raiz y su lugar en la región del pensamiento. Si se considerase a las leyes del derecho y de la ética en cuanto mandamientos que dimanasen solamente del poder arbitrario de Dios, esto sería de hecho la sinrazón de Dios, estaría demasiado lejos como para tomarlo como punto de partida; pero el establecimiento, la búsqueda, así como la persuasión que adquiere el sujeto acerca de la verdad de las determinaciones, que han de ser para él principios de su acción, constituyen el conocer pensante; mientras al corazón sencillo le son propios, su intelección estará tan poco desarrollada y las pretensiones de la misma a su independencia le serán todavía extrañas, la autoridad será más bien el camino por el cual se pueda llegar hasta ellos [los principios de la acción], esta parte del corazón en la cual están implantados es solamente la morada de la conciencia pensante, pues ellos mismos son los pensamientos de la acción, los principios en sí universales. Este corazón no puede, pues, objetar nada contra el desarrollo de este su suelo objetivo, como tampoco [GW 250] puede quejarse del desarrollo de sus verdades, las cuales, por sí mismas, aparecen primariamente como siendo más que unas verdades teóricas de su fe religiosa. Sin embargo, así como esta posesión y la íntima interioridad de las mismas es en [el corazón] solamente por la ***mediación*** de la educación, la cual ha reivindicado sus derechos tanto sobre su pensamiento y su conocimiento como sobre su voluntad, así también y en mayor medida el contenido ulteriormente desarrollado y la transformación del círculo de sus representaciones, que en [L 41] sí son nativas en aquella morada [el corazón], también en la conciencia de la forma propia del pensamiento es conocimiento mediador y mediado.

LECCIÓN QUINTA

EL CONOCIMIENTO DE DIOS

RESUMEN DEL ARGUMENTO PRECEDENTE

Para resumir lo que se ha expuesto hasta aquí, diremos que nuestro corazón no debe temer al conocimiento; la *determinidad* del sentimiento, el *contenido* [*Inhalt*] del corazón ha de tener enjundia [*Gehalt*]; el sentimiento, el corazón, han de llenarse de la cosa y, por tanto, ser amplios y verdaderos; pero la cosa, la enjundia [*Gehalt*] es sólo la verdad del espíritu divino, lo universal en y para sí[1], pero, precisamente por ello, no lo universal abstracto, sino lo universal esencialmente en su desarrollo[2], precisamente en el que le es propio; la enjundia [*Gehalt*] es *en sí* [*an sich*] esencialmente pensamiento, y es en el pensamiento[3]. Pero el pensamiento, lo más íntimo de la fe misma, si ésta es sabida como la esencial y verdadera –en la medida en que la fe no se encuentra ya en el en-sí [*Ansich*], ya no es inocente, sino en la esfera del saber, en cuyos requerimientos o pretensiones ha entrado–, el pensamiento ha de ser sabido como algo necesario, ha de adquirir conciencia de sí y de la conexión de su desarrollo; de esta manera se amplía demostrándose[4]; pues, en efecto,

1. Esta expresión típicamente hegeliana, «en sí y por/para sí» (*an und fur sich*), se entiende aquí con facilidad. La enjundia (*Gehalt*, la sustancia, enjundia [Duque]) en cuestión es efectivamente en y para sí en cuanto universal e incondicionada, Dios sujeto y objeto junto con su manifestación.

2. Por «universal» se puede entender la idea que se desarrolla en el contexto de la subjetividad, la cual se encarga de expresarla, de exteriorizarla en el mundo.

3. Aquí se caracteriza de manera precisa el contenido objetivo y universal del sentimiento como el pensamiento. En este sentido se comprende que sólo el pensamiento sea real, desde el momento en que la realidad verdadera es propiamente lo universal, la idea, el infinito, el espíritu finito en su necesaria relación con Dios.

4. Así alcanzamos una fe (y un sentimiento) que no es puramente formal o abstracta y, por tanto, subjetiva, sino unificada con el pensamiento. Sólo en este nivel cabrá plantear la cuestión de las pruebas de la existencia de Dios

demostrar, en general, no significa otra cosa que tomar conciencia de la conexión y, con ella, de la necesidad; y, en nuestro proyecto, del contenido [*Inhalt*] particular en lo universal en y para sí, así como de éste en lo absoluto verdadero mismo como el resultado y en consecuencia de la verdad última de todo contenido particular. Esta conexión, que está ante la conciencia, no debe ser un resultar subjetivo del pensamiento fuera de la cosa[5], sino que sólo debe resultar de ésta, y exponerla sólo a ella y su necesidad. Tal exposición del movimiento objetivo[6], de la interna necesidad propia del contenido[7], es el conocimiento mismo, y es un conocer verdadero, en la medida en que es en la unidad con el objeto. Este objeto ha de ser para nosotros solamente la *elevación de nuestro espíritu a Dios*, la necesidad, que acabamos de mencionar, [L 43] de la verdad absoluta en cuanto resultado, en el cual todo retorna al Espíritu[8].

¿Puede Dios ser conocido?

[GW 251] Ahora bien, el nombrar este fin, ya que contiene el nombre de Dios, puede tener fácilmente el efecto de aniquilar de nuevo lo que se ha dicho contra las falsas representaciones del saber, del conocimiento, del sentimiento, así como lo que pudiéramos haber ganado en lo que respecta al concepto del verdadero conocimiento. Se ha observado[9] que la cuestión acerca de la capacidad de nuestra razón para conocer a Dios se ha planteado de manera formal, o sea, como crítica del saber, del conocer en general, sobre la naturaleza de la fe, del sentimiento, de manera que estas determinaciones debían

5. El movimiento, que representa la prueba, no es solamente un movimiento subjetivo del sujeto que llega a conocer, que se eleva hacia Dios, sino que dicha elevación del hombre viene dada por la necesidad reconocida del objeto y por el «movimiento objetivo» mismo del objeto, Dios

6. Por «movimiento objetivo» se entiende el proceder necesario de la idea en sí misma y fuera de sí. De modo semejante al *Logos* del prólogo del Evangelio de san Juan, que es razón autosuficiente que, haciéndose hombre (plantando su tienda entre las nuestras, cf. Jn 1, 14), se hace otro para volver verdaderamente a sí.

7. Pues conocer significa simplemente hacer manifiesto lo que ya es. Piénsese en la equivalencia platónica entre conocer y recordar, o en la posición consecuente según la cual no se podría conocer si ya de algún modo no se supiese

8. El retorno expresa el sentido de la circularidad o carácter circular del movimiento del espíritu, conforme al esquema teológico de la revelación. Quien se revela y lo que es revelado son ya interiores al sujeto en cuanto objeto suyo.

9. En la primera mitad de la Lección cuarta, GW XVIII, 245-247.

alcanzarse abstrayendo del contenido; es el caso de la afirmación del saber inmediato, el cual habla incluso con el fruto del árbol del conocimiento[10] en la boca y realiza la tarea sobre el suelo formal, fundamentando la justificación de tal saber –y exclusivamente de tal saber– sobre la reflexión que hace sobre el demostrar y el conocer, y por tanto ya con ello ha de poner fuera de consideración el verdadero contenido infinito, puesto que se queda en la representación de un saber y conocer finitos[11]. A esta presuposición de saber y conocer solamente finitos hemos opuesto el conocer que no se mantiene fuera de la cosa[12], sino que, sin inmiscuirse desde determinaciones de sí, sigue solamente la marcha de la cosa, y [L 44] hemos demostrado el contenido en el sentimiento y en el corazón, siendo el contenido esencialmente para la conciencia pensante, en la medida en que su verdad debe realizarse en lo más íntimo. Sin embargo, por la mención del nombre de Dios este objeto, el conocer en general, cualquiera que sea la manera como se lo determine, así como también su consideración, se lo rebaja a este lado subjetivo, frente al cual Dios permanece en *la otra parte*[13]. Dado que, acerca de este aspecto, con lo dicho hasta ahora debe ser suficiente, que aquí se ha podido mencionar más que desarrollar, ahora, pues, no nos queda ya sino indicar el otro aspecto, la relación [*Verhältniß*] de Dios, desde la naturaleza del mismo, en y para el conocimiento[14]. A este respecto, hay que advertir primeramente que nuestro tema, la elevación del espíritu subjetivo a Dios, implica que en ella inmediatamente se supera [*aufhebt*] lo unilateral del conocimiento, a saber, su subjetividad, [la

10. Alusión a Génesis 2, 9.17; 3, 3-6. Hegel juega con la ironía de que el conocimiento inmediato come del fruto prohibido mientras que, al mismo tiempo, lo denuncia

11. Este sería el caso de Kant, el cual está en posesión de los frutos del árbol del conocimiento, por cuanto critica la facultad del conocimiento antes de que haya conocimiento

12. Insiste en la crítica al conocer entendido como actividad puramente subjetiva, que se mantiene fuera de la cosa conocida, que la tiene en frente, como objeto

13. Hegel rechaza la proposición de una subjetividad contrapuesta a la objetividad que daría lugar a la forma habitual de dogmatismo

14. De nuevo, el conocimiento no está dividido ni por lo que respecta a su matriz ni por lo que respecta a su objeto. Siendo Dios mismo pensamiento y por ello lo cognoscible por excelencia, puesto que el verdadero conocimiento debe ser movimiento interior del objeto, Dios es el acto mismo de conocer. Sin embargo, considerando a Dios como algo exterior, es nuestro conocimiento mismo el que, poniéndose fuera de este objeto, se rebaja a un conocimiento exterior a sí mismo, a conocimiento solamente subjetivo. El hecho de que Dios sea saber es el fundamento de nuestra posibilidad de conocerlo

elevación del espíritu subjetivo a Dios] es esencialmente este superar [*Aufheben*]; de esta manera el conocimiento trae consigo el otro lado, la naturaleza de Dios y, al mismo tiempo, por sí mismo [trae] la relación [*Verhältniß*] de Dios en y para el conocer[15]. Pero este inconveniente de lo introductorio y provisional, que, no obstante, viene exigido, consiste también en que por el tratamiento efectivo del objeto se vuelve superfluo[16]. Sin embargo, previamente hay que indicar que no se trata de llevar nuestra exposición hasta la discusión acerca de la autoconciencia de Dios, aun estando en estrecha conexión, y de la relación de su saber [de Dios] de sí mismo con el saber de sí en y por el espíritu humano[17]. Sin remitirnos a los desarrollos sistemáticos más abstractos que se dan en otros escritos míos sobre este objeto[18], puedo remitir a un escrito reciente, muy [GW 252] notable: *Aforismos sobre no-saber y saber* [L 45] *absoluto en relación con el conocimiento de la fe cristiana*, de Karl Friedrich Göschel[19]. Toma en consideración mis exposiciones filosóficas y contiene tanto solidez en la fe cristiana como profundidad en la filosofía especulativa. Ilumina todos los puntos de vista y todas las circunlocuciones

15. Literalmente, «sein Verhalten in und zu dem Erkennen», expresión que da cuenta de la presencia activa de Dios en el proceso del conocimiento, en cuanto condición fundamental. Con ello Hegel inicia una argumentación que muestra como el «objeto» mismo, Dios, es actividad, relación, manifestación («Dios es y se da una relación con el hombre», afirmará poco más adelante), argumentación que culminará al final de esta lección con la afirmación de que «Dios está en relación con nosotros; [...] se comunica y se ha revelado, [...] porque Dios es espíritu». De esta forma se prepara el terreno para afirmar que la elevación del hombre a Dios no es solamente un movimiento ascendente, humano, sino también descendente, divino, de manera que Dios mismo es el principio de la elevación del hombre. Ahí empieza a estar activo el principio del argumento ontológico.

16. Alusión a Kant

17. Así, el espíritu absoluto. Dado que la autoconciencia es la identidad de sujeto y objeto, el conocimiento que de Dios tiene el sujeto debe ser idéntico al que tiene de sí.

18. Se supone que alude a la CL GW XII, 236, Mondolfo II, 559: La idea absoluta

19. Karl Friedrich Göschel, *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß*. Göschel identifica a Jacobi como la fuente de la doctrina del no-saber (*Nichtwissen*, p. 43) y expone su concepto (profundamente deudor de Hegel) del autoconocimiento de Dios en el hombre y el autoconocimiento del hombre en Dios (p. 62-76). Göschel, un «desconocido erudito de Naumburg» (Nicolin, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, 597), defiende la filosofía hegeliana. Hegel escribió una larga y elogiosa recensión de esta obra. Sólo tras publicarse esta recensión Göschel escribió a Hegel, el cual le respondió enviándole la Enc. en la cual (Enc § 564 nota, 447; versión cast.: 588) cita el libro y afirma: «Dios es solamente Dios en la medida en que se conoce a sí mismo; su saberse es además un autoconocimiento en el ser humano y es el saber del ser humano acerca de Dios que se prolonga hasta el saberse del ser humano en Dios». Cf. la recensión de Hegel a este libro en ER.

que eleva el entendimiento respecto del cristianismo cognoscente, y responde a las objeciones y réplicas que la teoría del no-saber ha presentado contra la filosofía; muestra también, en especial, el malentendido y la incomprensión de que se hace culpable la conciencia piadosa cuando se sitúa del lado del entendimiento ilustrado al adoptar el principio del no-saber, haciendo así causa común con esta teoría en contra de la filosofía especulativa. Lo que ahí mismo se expone acerca de la autoconciencia de Dios, de su saber de sí en el hombre, del saberse del hombre en Dios[20], concierne directamente al punto de vista que acabamos de indicar, expuesto con rigor especulativo aclarando las falsas comprensiones, que se han levantado tanto contra la filosofía como contra el cristianismo.

Pero siguiendo todavía con las representaciones completamente generales, en lo que ahora queremos atenernos, a fin de hablar desde Dios todavía de la relación del mismo con el espíritu humano, encontramos la mayoría de las veces la suposición contradictoria respecto de tal propósito, que consiste en decir que no conocemos a Dios, incluso en la fe [L 46] no sabemos qué es, por tanto no podemos partir de él. Tomar a Dios como punto de partida, presupondría que se sabe indicar y se ha indicado qué es Dios en sí mismo en cuanto objeto [*Objekt*] primero. Pero aquella suposición permite hablar sólo de nuestra relación con él, de la *religión*, no de *Dios* mismo; no permite una *teología*, una doctrina sobre *Dios*, pero sí ciertamente una doctrina sobre la religión. Aunque precisamente tampoco haya una doctrina así, oímos hablar de religión –infinitamente mucho o más bien en infinitas repeticiones y, por tanto, muy poco, y tanto menos de Dios mismo–; este permanente explicitar sobre religión, su necesidad y también utilidad, etc., unido con la explicación sobre Dios, insignificante o incluso puesta en entredicho, es un fenómeno propio de la cultura espiritual de la época[21]. Terminaríamos brevemente aquí si nosotros mismos aceptáramos este punto de vista, de suerte que tan sólo tendríamos ante nosotros la seca determinación

20. Se puede observar la base eckhartiana de estas equivalencias lógicas. Si Dios es la condición primera del conocer, la actividad del conocer no puede no tener como objeto a Dios mismo, cuya plena comprensión no es sino la identidad armoniosa entre el cognoscente y el conocido, del hombre en Dios y de Dios –y ésta es la afirmación equívoca tanto de Eckhart como de Hegel– en el hombre, consustancial y en relación recíproca y necesaria.

21. De nuevo se ve aquí una alusión a Schleiermacher, extremando su posición.

de una relación en la que nuestra conciencia está con *Dios*. Con todo, la religión ha de ser capaz de conducir nuestro espíritu hasta este contenido, de llevar nuestra conciencia hasta este objeto; no [debe consistir tan solo en] un mero trazar líneas del deseo en el vacío, una intuición que no intuye nada, que no [GW 253] halla nada frente a sí misma. En tal relación se contiene por lo menos tanto que no solamente nosotros estamos en relación con Dios, sino que también Dios está en relación con nosotros. Por el celo por la religión se habla, al menos preferentemente, de nuestra relación con Dios, si no de manera exclusiva, lo cual sería propiamente consecuente con el principio del no-saber acerca de Dios; pero una relación unilateral no es relación alguna. Pues, si de hecho por religión debiera entenderse solamente una relación desde nosotros para con Dios, no se permitiría un ser independiente de Dios; Dios *sería solamente en la religión*, algo *puesto*, producido por nosotros. Esta expresión, que acabamos de usar y reprobar, de que *Dios es sólo en la religión*, tiene, sin embargo, el sentido grande y verdadero de que pertenece a la naturaleza de Dios en su independencia perfecta, que es en y para sí, que Dios es *para el espíritu* del hombre, se comunica al mismo; este sentido es completamente distinto del anotado anteriormente, en el cual Dios era sólo un postulado, una fe, *Dios es* y se da una relación [*Verhältniß*] con el hombre. Si este [L 47] «*es*» con una reflexión siempre recurrente se limita al saber de que nosotros sabemos o conocemos ciertamente que Dios *es*[22], pero no *lo qué* es, ello significaría que no debe valer ninguna determinación de contenido de él; entonces no debería decirse: «Sabemos que *Dios* es», sino sólo *es*; pues la palabra *Dios* conlleva una representación y por tanto un contenido [*Gehalt*], determinaciones de contenido; sin ellas Dios sería una palabra vacía. Si en el lenguaje de no-saber[23] las determinaciones, que todavía solemos indicar, se limitan a las *negativas*, para lo cual sirve propiamente lo *infinito* –sea lo infinito en general, o también las llamadas propiedades extendidas en la infinitud–, de ello resulta precisamente el ser indeterminado, el abstracto, como por ejemplo del ser supremo e infinito, lo cual es

22. Hay que entender este «es» no como idéntico a «existe», porque nos encontramos solamente frente a la determinación más universal y simple, abstracta, del ser divino, por la cual simplemente es.

23. El concepto y la expresión es de Jacobi. Cf. Enc § 63.

expresamente nuestro producto, el producto de la abstracción, del pensar, que permanece sólo entendimiento[24].

Ahora bien, si Dios no ha de ser puesto meramente en un saber subjetivo, en la fe, sino que se toma en serio que él *es*, que es para nosotros, *de su parte* tiene una relación con nosotros, y si nos quedamos en estas determinaciones meramente formales, entonces con ello se dice que él se *comunica* a los hombres, con lo que se descarta que Dios sea *envidioso*. Los antiguos entre los griegos habían hecho de la *envidia* un dios en la representación de que Dios, en general, rebaja lo que es grande y elevado, quiere que todas las cosas sean iguales y las hace tales[25]. *Platón* y *Aristóteles* refutaron esta representación de una envidia divina[26], todavía más hizo la religión cristiana, la cual enseña que Dios ha descendido hasta el hombre, hasta la figura de esclavo[27], que Dios se [GW 254] le ha revelado, y que de este modo le ha otorgado no solamente lo alto, lo supremo, sino que precisamente con aquella revelación se ha puesto a sí mismo a disposición del mismo y con ello se ha indicado que *conocer a Dios* es lo supremo[28]. Sin apelar a esta doctrina del cristianismo [L 48], podemos atenernos al hecho de que Dios no es envidioso y preguntarnos así: ¿cómo no debería comunicarse? Se cuenta que en Atenas existía una ley que prescribía la pena de muerte para quien se negara a que otros encendiesen sus antorchas con la suya[29]. Ya pertenece a la naturaleza física de la luz la comunicación de esta clase, que al difundirse se comuni-

24. La diferencia entre pensar y entendimiento es análoga a la que se da entre razón y entendimiento. Sólo el pensar tiene como objeto la realidad infinita, el entendimiento se limita a la reflexión meramente subjetiva.

25. Hegel alude aquí seguramente a la representación de la diosa Némesis, que impide una felicidad demasiado grande. A ella también se refiere Aristóteles cuando atribuye en general a los poetas la idea de que Dios sea envidioso. Cf. Enc § 564 nota

26. Cf. Platón, *Fedro* 247 a (*Diálogos* III, 347s); *Timeo* 29 d-e (*Diálogos* VI, 172s); Aristóteles, *Metafísica* 982 b28-983 a5; versión cast.: I, 16s.

27. Alusión a Filipenses 2, 7-8: Cristo «se despojó de sí mismo, tomando condición de esclavo. Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre, se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz».

28. La insistencia en el conocimiento de Dios se halla sobre todo en el Evangelio de san Juan. Por ejemplo, Jn 8, 32: «Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres». Para la conexión entre conocimiento y amor, cf. 1 Corintios 8, 3: «Si alguien ama a Dios, ese tal es conocido por él»; 1 Corintios 13, 12: «Entonces conoceré tal como soy conocido». En Hechos de los apóstoles 17, 22-32 Pablo anuncia el verdadero conocimiento de Dios a los que adoraban a Dios sin conocerlo, al «dios desconocido», y lo buscaban a tientas.

29. Podría tratarse de una de las leyes de Dracón, de las que Plutarco dice que quien las transgredía se exponía a la pena de muerte. Cf. Plutarco, *Vidas paralelas* (Solón, 17), en *Biógrafos griegos*, 122.

que y se dé a los demás sin quedar disminuida en sí misma o perder algo; todavia más es propio de la naturaleza del Espíritu permanecer siendo él mismo completamente en posesión de lo suyo, mientras se pone en posesión de otros. Creemos en la bondad infinita de Dios en la naturaleza, ya que llamó a la existencia [*Daseyn*] las cosas naturales en una profusión infinita, y las ha dejado al encargo de ellas entre sí, y en especial del hombre. ¿Deberia comunicar Dios al hombre sólo lo corporal, que es igualmente suyo, retenerle su espiritualidad y negarle lo único que puede dar al hombre su verdadero valor? Tan disparatado es dar cabida a semejantes representaciones como decir de la religión cristiana que mediante ella Dios ha sido revelado a los hombres y que, sin embargo, lo que les ha sido revelado es precisamente que Dios no es manifiesto y que no ha sido revelado.

Por parte de Dios, nada puede impedir que sea conocido por el hombre; que los hombres no *pueden* conocer a Dios queda superado en cuanto se concede que Dios está en relación con nosotros; que, ya que nuestro espíritu tiene una relación con Él, Dios es para nosotros, como ya se ha dicho, que Dios se comunica y se ha revelado. Dios debe[30] revelarse en la naturaleza, pero a la naturaleza, a la piedra, a la planta, [L 49] al animal Dios no puede revelarse, porque Él es espíritu, se revela únicamente al hombre, que es *pensante*, es espíritu. Si por parte de Dios nada se opone a su conocimiento, entonces no es sino capricho, afectación de humildad, o lo que sea, si se afirman la finitud del conocimiento, la razón *humana* en oposición contra la divina, los límites de la razón humana como absolutamente fijos y se fijan como absolutos. Pues esto es precisamente extirpado por la afirmación de que Dios no es envidioso, sino que se ha revelado y se revela[31]; contiene, por otro lado, más precisamente que no es la llamada razón humana y su límite lo que conoce a Dios, sino el espíritu de Dios en el *hombre*; es, según la expresión especulativa introducida anteriormente[32], la autoconciencia de Dios que se sabe en el saber del hombre.

30. «Debe» precisamente porque su esencia como espíritu es manifestarse, ser para otro; la manifestación le es necesaria como su hacerse otro en el hombre, como amor por el otro, para reflejarse y reconocerse en el otro. Cf. Enc §§ 131ss.

31. La revelación está perennemente en acto, sujeto activo de la realidad racional mediado por el hombre.

32. En esta misma Lección quinta, GW XVIII, 251s.

Es suficiente notar esto acerca de los principales puntos de vista, que en la atmósfera de la cultura de nuestro tiempo revolotean como resultados de la Ilustración y [GW 255] de un entendimiento que se llama razón; se trata de representaciones, que en nuestro proyecto de ocuparnos del conocimiento de Dios en general, de antemano encontramos en el camino. Se podía tratar solamente de mostrar los momentos fundamentales de la nulidad de las categorías que contradicen el conocer, no de justificar el conocer mismo. Éste, en cuanto conocer real de su objeto, ha de justificarse a sí mismo con su contenido.

Lección sexta

PRUEBAS METAFÍSICAS, NO PRUEBAS HISTÓRICAS

Una aproximación afirmativa

Consideramos como terminadas o dejadas de lado las cuestiones y las investigaciones sobre lo formal del conocer. Con ello también hemos descartado que la exposición de las llamadas pruebas de la existencia de Dios se convierta en un tratamiento solamente negativo de las mismas. La crítica, que conduce a un resultado solamente negativo, es una ocupación no sólo triste, sino que además limitarse a mostrar de un contenido que es vano es él mismo un obrar vano, un esfuerzo de vanidad. Que debemos ganar en la crítica al mismo tiempo un contenido afirmativo viene expresado en cómo hemos caracterizado[1] aquellas pruebas como un comprender pensante, tal como es *la elevación del espíritu a Dios*.

El aspecto histórico

[L 51] Igualmente esta consideración tampoco ha de ser *histórica*; en parte debo –a causa del tiempo, que no permite obrar de otro modo– remitir para la literatura a historias de la filosofía; ciertamente se puede dar a lo histórico de estas pruebas la máxima extensión, la general, puesto que toda filosofía está conectada con el fundamento o con objetos que se encuentran en la más estrecha relación con ellas. Pero ha habido épocas en que esta materia ha sido tratada más en la

1. Al final de la Lección primera, GW XVIII, 234. Al inicio de esta lección resume lo expuesto antes en el sentido de que su tratamiento de las pruebas no va a ser negativo. Seguidamente expondrá que tampoco será histórico; para este aspecto remite a las historias de la filosofía: tan estrecha ve la conexión de las pruebas con lo que es la filosofía.

forma explícita de estas pruebas y el interés por refutar el ateísmo les ha otorgado la máxima atención y el tratamiento documentado; épocas en que incluso en la teología para aquellas partes de ella, que eran capaces de un conocimiento racional, la *intelección pensante* misma fue considerada como indispensable. Por lo demás, lo *histórico* de una cosa, la cual tomada por sí misma es un contenido sustancial, puede y debe, sin más, tener algún interés si se está en claro con la cosa misma; y la cosa, que aquí se ha de plantear, merece ante todo que se la considere por sí misma, sin que tengamos que darle interés por medio de materiales ajenos a la misma[2]. Ocuparse primariamente de lo histórico, a propósito de objetos que son verdades eternas del espíritu por sí mismo, es algo que más bien se ha de rechazar; puesto que, con demasiada frecuencia, es una ilusión [GW 256] que no hace sino engañarnos acerca de su interés. Este ocuparse de lo histórico conlleva la apariencia de tener que ver con la cosa [L 52], mientras que uno, por el contrario, no tiene que ver más que con las representaciones y opiniones de otros, con las circunstancias externas, con lo que, por lo que se refiere a la cosa, es lo pasado, lo caduco, lo vano. Uno puede tener ciertamente la apariencia de que los eruditos historiadores, con su pretendido rigor, se han familiarizado documentadamente acerca de hombres ilustres, Padres de la Iglesia, filósofos, etc. y han expuesto los principios fundamentales de la religión, pero que, por el contrario, la cosa misma les ha permanecido extraña, y si son preguntados acerca de cuál convicción consideran la verdad que poseen, quedarían sorprendidos de tal pregunta, como de algo que no hace al caso, sino de *otra cosa*, de establecer y opinar, y de un conocimiento no de una cosa, sino del establecer y opinar.

La prueba del consenso

Son las pruebas *metafísicas* lo que consideramos. Lo observo también en la medida en que asimismo hay todavía una prueba de la existencia de Dios que se suele exponer *ex consensu gentium*; una categoría popular, sobre la cual ya *Cicerón* habló[3]. Es una autoridad

2. Hegel rechaza aquí la visión histórica de la cuestión, por ser una visión que no entra en la cosa misma, sino que se agota en referir opiniones.

3. Cicerón, *Disputaciones tusculanas* (I, 13, [30]), 131s: «El argumento más sólido que puede aducirse para creer en su existencia [de los dioses] es, en mi opinión, que no

inmensa el saber que *todos los hombres* se han representado esto, lo han creído, lo han sabido. Cómo querría un hombre erigirse en contra y decir: Yo solo contradigo todo lo que se representan todos los hombres, lo que por medio del pensamiento muchos de ellos consideran como verdadero, a lo que todos sienten y creen como verdadero. Pero si de entrada hacemos abstracción de la fuerza de tal demostración y acogemos el árido contenido de la misma, que debe ser un fundamento histórico empírico, entonces este fundamento se nos muestra igualmente inseguro e indeterminado[4]. Se trata de este *todos* los pueblos, [L 53] *todos* los hombres, que deben creer en Dios, de modo similar a cuando uno apela a todos en general; se trata de apelaciones que suelen hacerse con ligereza. Se hace una afirmación y en concreto una afirmación *empírica* que debe valer de todos los hombres, y por lo tanto de todos los *singulares*, y con ello de todos los tiempos y lugares, tomado con rigor, incluso de los futuros, puesto que deben ser *todos* los hombres; incluso no se puede tener informe histórico de todos los pueblos; tales afirmaciones de *todos* los hombres son por sí absurdas y se explican sólo por la costumbre de servirse de tales maneras de hablar que no dicen nada, porque sirven de tiradas para no ser tomadas en serio[5]. Prescindiendo de esto, se han encontrado ciertamente pueblos, o si se quiere, tribus, cuya consciencia limitada a los pocos objetos de las necesidades exteriores no se había elevado hasta una conciencia de un ser superior

existe ningún pueblo tan salvaje, ni nadie que sea tan bárbaro, que no haya albergado en su mente una idea de la divinidad. Es cierto que muchos tienen opiniones erróneas sobre los dioses, y ello suele ser el resultado de unas costumbres degradadas. No obstante, todos los hombres creen en la existencia de una fuerza y una naturaleza divinas, convicción que no viene originada por conversación o consenso humanos, ni ha recibido el apoyo de las instituciones y las leyes: Ahora bien, en toda cuestión, el consenso de todos los pueblos debe ser considerado una ley de la naturaleza» *Ibid.*, I, 21s: «Ut porro firmissimum hoc adferri videtur cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit inmanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio (multi de diis prava sentiunt; id enim vitioso more effici solet; omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur, nec vero id conlocutio hominum aut consensus effecit, non institutos opinio et confirmata, non legibus; omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est)». Otros lugares de Cicerón en *De natura deorum* II, 12; *Tusculanae* I, 15 (35) (versión cast.: 135), I, 16 (36) (versión cast.: 135); *De divinatione* I, 1 (1); I, 6 (11) (*Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*, 33s.47). Cf. Enc § 71 nota.

4. La crítica de Hegel se dirige al pretendido fundamento empírico, histórico, de tal prueba.

5. Después de discutir siquiera la posibilidad del fundamento empírico, aduce Hegel el eventual hecho de culturas en las que no resulta claro que tengan una idea adecuada de Dios

en general, que pudiese llamarse Dios; respecto a muchos pueblos, lo que debería ser algo histórico de sus religiones, se basa principalmente sobre explicaciones inciertas de expresiones sensibles, acciones exteriores y cosas semejantes. En una gran [GW 257] multitud de naciones, por lo demás incluso muy cultivadas y cuya religión, además, nos es conocida de modo más determinado y documentado, lo que denominan Dios es de tal índole que podemos presentar reservas y vacilar antes de reconocerlo como tal. Sobre los nombres de Thiän y de Chang-Ti, aquél significa *cielo* y éste *señor* en la religión estatal china, se ha dado la más viva discusión entre órdenes monacales católicas[6] sobre si estos nombres podían ser usados para el Dios cristiano, es decir, si a través de aquellos nombres se expresan representaciones que contradicen totalmente nuestras representaciones de Dios, de manera que no contienen nada común, ni siquiera el abstracto común de Dios. La Biblia[7] se sirve de la expresión «los paganos», *que no saben nada de Dios*, aunque estos paganos eran idólatras, es decir que, independientemente de como se les llame, ellos tenían una religión, si bien nosotros mismos distinguimos a Dios de un ídolo, y a pesar de toda la amplitud que ha cobrado en nuestros días la palabra «religión», vacilaríamos quizá en darle a un ídolo el nombre de Dios. ¿Llamaríamos Dios al Apis de los egipcios; al mono, a la vaca, etc., de los hindúes? Aunque se hable de la religión de estos pueblos y se les atribuya en este sentido algo más que una superstición [L 54], se pueden presentar reservas en hablar de fe en Dios en ellos, o Dios se convierte en la representación completamente indeterminada de un ser superior de manera muy general, ni siquiera de un invisible, no sensible. Podemos quedarnos en esto y llamar, con todo, religión a una religión mala, falsa, y juzgar que es mejor que los pueblos tengan una religión falsa a que no tengan ninguna (de modo semejante a como se cuenta de una mujer que, a una queja de que hacía mal tiempo, respondió que ese tiempo es siempre mejor que ningún tiempo). Esto depende de que el valor de

6. Hegel se refiere a la disputa o controversia de los ritos, que tuvo como contrincantes, por una parte, los jesuitas, y por otra a los franciscanos y dominicos, disputa que surgió en 1633 y se cerró con la bula papal *Ex quo singulari* de 1742 en contra de la posición de los jesuitas. A pesar de lo que dice Hegel, la disputa no afectaba a la relación con Dios, sino a la posibilidad de asumir en el rito católico elementos rituales chinos, especialmente del culto a Confucio y a los antepasados. Cf. LFR III, 446; versión cast.: III, 393

7. Alusión a 1 Tesalonicenses 4, 5.

la religión se ha puesto solamente en lo subjetivo, en tener religión, sea cual fuere la representación de Dios; de esta manera vale la fe en ídolos como ya suficiente, ya que se la puede subsumir bajo el abstracto de Dios en general, del mismo modo que es satisfactorio el abstracto de Dios; éste es ciertamente también el motivo por el que tales nombres, tales como ídolos, también paganos, son tenidos por algo anticuado y como reprochable a causa del carácter odioso. Pero, de hecho, la abstracta oposición entre verdad y falsedad exige una solución muy distinta de la del abstracto de Dios, o lo que viene a ser lo mismo, la de la mera subjetividad de la religión.

En todo caso, el *consensus gentium* en la fe en Dios permanece como una representación completamente vaga, tanto en lo tocante a lo fáctico que expresa como en cuanto a su contenido[8]. Pero la *fuerza* de esta prueba, aunque el fundamento histórico fuese más sólido y más determinado, no sería vinculante. [GW 258] Esta clase de pruebas no va a la propia convicción interior, para la cual es algo casual que coincida con otros. La convicción, tanto si es fe como si es conocer pensante, toma ciertamente su comienzo de fuera con la enseñanza y el aprendizaje, de la autoridad, pero es esencialmente *interiorización* [*Sich-Erinnern*] del *espíritu* en sí; que *él mismo* se encuentre satisfecho es la libertad *formal* del hombre y un momento ante el cual toda autoridad va a pique completamente, y que él se encuentre satisfecho en la *cosa* es la libertad *real*, es el otro momento[9], ante el cual toda autoridad igualmente va a pique; ambos son verdaderamente inseparables. Incluso a la fe la aseveración única válida absolutamente según la Escritura no le es dada en el milagro, el relato digno de fe, y cosas semejantes, sino en el testimonio del Espíritu[10]. Sobre otros

8. Ahora pasa a discutir qué fuerza podría tener tal prueba, en el caso de que se considerara como cierta empíricamente.

9. La libertad formal es definida como el derecho del «sujeto a encontrarse satisfecho», a «que en la realización de fines válidos en y para sí esté también incluida la satisfacción subjetiva del individuo mismo» (FD § 124 y nota). La libertad real está en la realización de la formal o subjetiva en «fines válidos en y para sí», es decir, en la realización del «bien viviente» (FD § 142), en que «la libertad concreta» o «real tenga su reconocimiento y su total desarrollo», al mismo tiempo que los individuos reconocen los fines generales como «su propio espíritu sustancial y [lo] toman como fin último de su actividad» (FD § 260).

10 Alusión a la promesa del Espíritu en Juan 16, 13, Espíritu que Hegel opone a los milagros como verificación de la enseñanza de Jesús; cf. LFR I, 238s, versión cast.: I, 224s. Por «testimonio del espíritu» Hegel entiende ambos testimonios, el del Espíritu Santo y el del propio espíritu

objetos puede uno confiar o [L 55] entregarse por miedo a la autoridad, pero aquel derecho es al mismo tiempo el mayor deber para él mismo[11]. Para una convicción como la fe religiosa, que concierne lo más íntimo del espíritu, tanto de la certeza de sí mismo (la conciencia moral) como por el contenido de manera indirecta, el espíritu tiene precisamente el derecho absoluto de que lo decisivo, lo aseverativo sea su propio testimonio, no el de espíritus extraños.

La prueba metafísica

La demostración *metafísica*, que consideramos aquí, es el *testimonio* del espíritu *pensante* en cuanto éste no consiste tan sólo en pensar en sí, sino también en pensar *para sí*. El objeto a que se refiere esta demostración está esencialmente en el pensar; aunque este objeto, tal como se ha observado anteriormente[12], también es asumido *sintiendo* y representando, su contenido pertenece al pensar, que como tal es el puro sí mismo del mismo, igualmente que el sentimiento es el sí mismo empírico, devenido particular. Por ello se ha avanzado ya tempranamente hacia el pensamiento, comportándose *pensando*, *generando* con respecto a este objeto, es decir, demostrando, tan pronto como el pensamiento se levantó de su estado de postración en el intuir y representar sensible y material del cielo, el sol, las estrellas, el mar, etc., así como de las producciones sensibles todavía penetradas de fantasía; de manera que para el pensamiento Dios viene a la conciencia esencialmente como objetividad *a pensar* y *pensada*, e igualmente el hacer subjetivo del espíritu se *interiorizaba* desde su sentir, intuir y de la fantasía hacia su esencia, el pensar, y, lo que es propio de este su suelo, quería tener pura ante sí en este su suelo.

La elevación del espíritu a Dios en el sentimiento, en la intuición, en la fantasía y en el pensamiento –y esta elevación es subjetivamente tan concreta que contiene en sí misma algo propio de todos estos momentos– es una experiencia interior; acerca de ella tenemos asimismo la experiencia interior en que se mezclan la contingencia

11. Este derecho aquí evocado no es otro que el de la libertad formal y la libertad real, en la interiorización del espíritu.

12. En la Lección cuarta, GW XVIII, 255ss.

y el libre albedrío; [L 56] con ello se fundamenta exteriormente la necesidad de analizar aquella elevación y de llevar a conciencia clara los actos y las determinaciones contenidas en ella, [GW 259] a fin de purificarla de otras casualidades y de la casualidad del pensar mismo; y según la vieja creencia de que sólo por medio de la reflexión se adquiere lo sustancial y lo verdadero, efectuamos la purificación de aquella elevación a la esencialidad y necesidad por medio de la exposición pensante de la misma y damos al pensar, que tiene el derecho absoluto, esta satisfacción, un derecho completamente distinto de la satisfacción como el sentir y el intuir o representar.

LECCIÓN SÉPTIMA

EL CONCEPTO ESPECULATIVO

Que queramos comprender con el pensamiento la elevación del espíritu a Dios ya nos pone delante una determinación formal que nos viene al encuentro a la primera mirada sobre cómo procede la demostración de la existencia de Dios y que enseguida hemos de afrontar. La consideración pensante es un analizar, un distinguir los momentos de lo que según la experiencia más próxima se realiza en nosotros como de golpe. En el creer que *Dios es*, este analizar nos lleva enseguida a lo que ya aludimos de pasada y ahora debemos examinar más de cerca, a saber, a distinguir *qué* es *Dios* de *que* Dios es[1]. Dios es; ¿qué es esto, qué debe ser? *Dios* es primeramente una representación, un nombre. De las dos determinaciones, *Dios* y *ser*, que la proposición contiene, el primer interés es determinar el sujeto por sí mismo, tanto más cuanto que aquí el predicado de la proposición, que, por otra parte, como tal debe indicar la determinación propia del sujeto, precisamente lo que es, contiene sólo el árido *ser*, sin embargo Dios es al mismo tiempo para nosotros más que el solo ser. Y al revés, puesto que es un contenido distinto, infinitamente más rico que el solo ser, el interés está en añadir al mismo esta determinación como una determinación distinta. Este contenido, en cuanto distinto del ser, es una representación, un pensamiento, un concepto, que según esto debe ser constituido y explicitado para sí[2].

1. Esta distinción entre «*qué* es *Dios*» y «*que* Dios es» es la clásica distinción de la teología filosófica entre la cuestión del concepto de Dios (*quid sit Deus*) y la cuestión de su existencia (*an sit Deus*), que Hegel toma como punto de partida. Pero enseguida anota Hegel la peculiaridad de esta distinción, al observar que el predicado, el ser, que debería determinar el sujeto, en este caso es más indeterminado que el sujeto, puesto que el ser («el árido ser») es lo más indeterminado, mientras que de Dios tenemos una representación con un contenido «infinitamente más rico que el solo ser».

2. En GW aquí hay solamente un punto y seguido.

Crítica de la metafísica de la teología natural

De esta manera, pues, en la metafísica, en la llamada [L 58] *teología natural*, se empieza exponiendo el concepto de Dios; según el modo acostumbrado, examinando qué contiene nuestra representación presupuesta de Dios, con lo que de nuevo se presupone que *todos* tenemos la misma representación que expresamos con el término Dios[3]. El concepto por sí mismo conlleva, prescindiendo de su realidad efectiva, la exigencia que sea en sí mismo tan verdadero con lo que también como concepto sea lógicamente verdadero. En la medida en que la verdad lógica, cuando el pensar se comporta solamente como entendimiento, es reducida a la *identidad*, al *no-contradecirse*, [GW 260] en este caso la exigencia no va más allá de que el concepto no debe ser en sí contradictorio o, tal como también se le llama, que sea *posible*, dado que la posibilidad misma no es más que la *identidad* de una representación *consigo*[4]. Lo segundo es entonces que, lo que se muestra de este concepto, *es*[5], la demostración de la existencia de Dios. Ahora bien, dado que aquel concepto posible precisamente en este interés de la identidad, de la mera posibilidad, es reducido a esta categoría, la más abstracta de todas y no deviene más rica con la existencia, a ello corresponde el resultado que no es todavía la plenitud de la representación de Dios por lo que, en *tercer* lugar, se ha de [L 59] continuar tratando de sus *propiedades*, de sus relaciones con el mundo[6].

Estas distinciones nos las encontramos cuando nos volvemos hacia las pruebas de la existencia; es obra del entendimiento analizar lo concreto, distinguir y determinar los momentos del mismo,

3. Ello resulta explícito en las vías de santo Tomás, que todas ellas terminan aplicando el concepto deducido «a lo cual todos lo llaman Dios». Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica* I, 2, 3 c; versión cast.: I, 152-157.

4. El concepto, de entrada, es entendido como posibilidad de la existencia de la cosa, posibilidad dada por su no contradicción lógica

5. Que el concepto sea, implica que es en y por/para sí, por tanto que no es solamente como representado por el sujeto.

6. Estas tres cuestiones (la no contradicción del concepto de Dios, las pruebas de su existencia y las propiedades) es el trazado que Hegel hace de la argumentación tradicional (cf. Enc § 36 y nota); no trazan el esquema de los tratados de teología natural de su tiempo, sino que nombran complejos temáticos centrales del tratado, que recibían consideración diversa. Tradicionalmente dos partes solía tener la teología natural: si Dios existe (*an Deus sit*) y qué es Dios (*quid Deus sit*), o sea, las pruebas y el concepto (y con él, las propiedades).

fijarlos después y permanecer en ellos[7]. Cuando más tarde el entendimiento *también* libera los momentos de nuevo de su acción aisladora y reconoce su *unión* como lo verdadero, deben ser considerados, con todo, como algo verdadero antes y por tanto fuera de su unión. Por ello el interés del entendimiento es mostrar que el *ser* pertenece esencialmente al *concepto* de Dios, que este concepto ha de ser pensado *necesariamente* como *siendo*; si este es el caso, entonces el concepto no debe ser pensado de modo separado del ser; no hay nada verdadero sin ser[8]. Por tanto a este resultado se opone que este concepto, considerado por sí mismo, puede ser verdadero, lo cual debería llevarse a cabo y ser aceptado antes. Si aquí el entendimiento declara esta primera separación, que él hace, y lo que ha surgido de la misma, como no verdad, entonces se muestra la comparación, la otra separación que acaece también ahí, como carente de fundamento. En efecto, hay que considerar primeramente el *concepto* y luego tratar también de los *atributos* de Dios. El concepto de Dios constituye el *contenido* del ser, no puede y no debe ser sino el «*compendio de sus realidades*»[9]; pero ¿qué deberían ser los atributos de Dios sino las realidades [L 60] y *sus* realidades? Si las propiedades[10] de Dios deben expresar, más que sus relaciones con el mundo, el modo de su actividad en otro y respecto de *otro* de *sí* mismo, entonces la representación de *Dios* conlleva tanto que al menos la *absoluta independencia*[11] de Dios no le permite salir de sí mismo, y sea cual fuere la relación que pudiera tener con el mundo, que debería ser fuera de él y frente a él –lo cual no debe ser presupuesto como decidido de antemano–, entonces sus propiedades, obrar y

7. Lo propio del entendimiento es analizar, separar, y por ello es incapaz de probar, pues en las pruebas se trata de unir el concepto (Dios) con el ser (la existencia), sea partiendo del concepto, sea partiendo del mundo. El entendimiento separa lo que de por sí está unido.

8. Hegel empieza argumentando la unión entre concepto y ser desde el concepto. En toda esta argumentación se puede percibir que sigue el camino de san Anselmo, para el cual pensar a Dios sin admitir que él es el fundamento mismo de nuestro pensar y, por tanto, existente, no tiene sentido; es, por eso, ignorancia, necedad (tal como lo califica san Anselmo, en alusión al Salmo 53).

9. La expresión «compendio de sus realidades» es una alusión a KrV B 610. Puede incluir una referencia a la expresión de san Anselmo «mayor que lo cual no puede pensarse» (*quo maius cogitari nequit*), entendiendo a Dios como el ser realísimo.

10. Se trata de los atributos o modos de ser y obrar de Dios.

11. *Selbständigkeit*, «autonomía», es la condición absolutamente estante por sí, que no tiene necesidad de otro para ser lo que es.

relacionarse permanecen incluidos en su concepto[12], están determinados únicamente en él mismo y esencialmente en su comportarse de ellos con él; las propiedades no son más que las determinaciones del concepto mismo. Pero incluso empezando desde el mundo por sí, tomado como algo externo para Dios, [GW 261] de manera que las propiedades de Dios sean sólo *relaciones* del mismo consigo, entonces el mundo es determinado solamente por medio de su concepto[13] como producto de su fuerza creadora, en cuyo concepto, después de estos rodeos superfluos por el mundo, las propiedades tienen sus determinaciones, y el concepto, si no debe ser algo vacío, sino algo lleno de contenido, es explicitado por medio de ellas.

Lo que de aquí resulta es que las distinciones que hemos visto son tan formales que no fundan contenido alguno, ni [L 61] esferas particulares que pudieran considerarse separadamente unas de otras como algo verdadero. La elevación del espíritu a Dios es *a la vez determinar su concepto y sus propiedades y su ser*; o Dios como concepto o representación es lo totalmente indeterminado, como la transición, y precisamente la primera y más abstracta, al ser, un entrar del concepto y de la representación en la determinidad. Esta determinidad es sin duda muy indigente; pero ello tiene precisamente su fundamento en que aquella metafísica empieza con la posibilidad, aquella posibilidad, aunque sea la del concepto de Dios, que resulta ser la posibilidad vacía propia del entendimiento, la identidad simple, de tal manera que nosotros de hecho tenemos que ver solamente con las últimas abstracciones del *pensamiento* en general y del *ser* y sus contrarios, así como su inseparabilidad, tal como hemos visto. Señalando la nulidad de las distinciones con que empieza la metafísica, hay que recordar que ello resulta solamente una consecuencia para el *procedimiento* de la misma, a saber, que abandonáramos el procedimiento junto con aquellas distinciones. Una de las pruebas que hemos de considerar tiene como contenido mismo la oposición entre el ser y el pensar que aquí ya se inmiscuye; esta oposición tendrá que ser discutida aquí mismo según su valor propio. Sin embargo, aquí podemos resaltar lo afirmativo que

12 Aquí Hegel ha empezado a argumentar «desde el mundo por sí». Como se ve, la creación, como continuo desplegarse de la esencia de Dios en la comunidad de los hombres es el presupuesto del concepto entero.

13 Obviamente, se trata del concepto de Dios.

contiene para el conocimiento de la naturaleza, por lo pronto, absolutamente general y formal del concepto en general; hay que observar que [L 62] en la medida en que afecta al fundamento especulativo y a la conexión de nuestra exposición. Un aspecto que solamente insinuamos, ya que en sí mismo no es otra cosa que aquello que nos guía verdaderamente; pero no es nuestro fin seguirlo en nuestra exposición y detenernos únicamente en él.

El concepto especulativo

Por tanto, a modo de lema, se ha de observar que aquí, lo que anteriormente se llamó *concepto* de Dios por sí y su posibilidad, sólo debe ser llamado *pensamiento* y por cierto pensamiento abstracto Se distinguió entre el concepto de Dios y la posibilidad; tal concepto coincidió solamente con la posibilidad, con la identidad abstracta; no menos quedó de lo que debía ser no el concepto en general, sino un concepto particular y por cierto el concepto de Dios, nada más que precisamente esta identidad abstracta, [G 262] sin determinación. Radica ya en lo anterior que no podemos tomar tal determinación abstracta del entendimiento como el concepto, sino de manera que sea en sí absolutamente concreto, una unidad, que no sea *indeterminada*, sino *esencialmente determinada* y así sólo como *unidad de determinaciones*, y esta unidad misma de tal manera vinculada a sus determinaciones, por tanto propiamente la unidad de sí misma y de las determinaciones, que sin las determinaciones la unidad no es nada, va a pique, o con más precisión, ella misma es rebajada a una determinidad no verdadera y, para ser algo verdadero y real efectivamente, necesitada de la relación[14]. A ello añadimos solamente que tal unidad de determinaciones[15] —ellas constituyen el contenido— por tanto no ha de tomarse al modo de un sujeto, al que le adviniesen una pluralidad de predicados, los cuales encontrarían su vinculación solamente en él mismo como en un tercero, pero por sí mismos esta-

14 Hegel ha empezado argumentando desde un concepto de concepto que no es entendido como abstracción de las propiedades ni de la existencia, sino como su unidad

15. Estas determinaciones de que se habla, o predicados del ser de Dios, son esenciales al concepto de Dios. Por tanto, no son añadidos a aquel concepto que el entendimiento se hace de un sujeto cualquiera, sino que son comprendidas en su esencialidad respecto del ser de Dios.

rian fuera los unos respecto de los otros, sino que su unidad es esencial a ellos, es decir, es solamente una unidad tal que se constituye mediante las determinaciones y al revés, de manera que estas distintas determinaciones como tales en ella misma son inseparables unas de otras, ellas mismas pasan a las otras y tomadas por sí mismas sin las otras no tienen ningún sentido, de manera que del mismo modo que constituyen la unidad, ésta es su sustancia y alma.

Esto constituye la naturaleza de lo *concreto* del concepto en general[16]. Filosofando sobre un objeto cualquiera no se puede prescindir de determinaciones del pensamiento universales y abstractas, menos todavía si Dios, lo más profundo del pensamiento, [L 63] el concepto absoluto, es el objeto; por ello no puede obviarse señalar qué es el concepto especulativo del *concepto mismo*[17]. Aquí puede ser sólo mentado en el sentido de que es una indicación histórica; que su contenido sea en y por sí verdadero se muestra en la filosofía lógica[18]. Ejemplos podrían aproximarlo a la representación[19]; a fin de no ir demasiado lejos –el espíritu es de todos modos el ejemplo más cercano– basta con recordar la vitalidad, que es la unidad, el simple uno del alma, a la vez tan concreto en sí que la unidad es solamente como el proceso de sus entrañas, de sus miembros, de sus órganos, los cuales son esencialmente distintos unos de otros, y sin embargo separados de la unidad perecen, dejan de ser lo que son, la vida, es decir, no tienen ya su sentido y significación.

En este mismo sentido, en el que se ha señalado el concepto del concepto especulativo, se habrá de señalar aún la consecuencia del mismo[20]. En efecto, siendo las determinaciones del concepto solamente en la unidad del mismo y por tanto *inseparables* –y en conformidad con nuestro objeto, queremos llamarlo concepto de Dios–,

16. El concepto es entendido como lo concreto: lo que ha «con-crecido» de los distintos aspectos o determinaciones alcanzando la unidad.

17. Qué es el concepto bajo el punto de vista especulativo.

18. Recordemos que Hegel simultaneaba los cursos sobre la lógica y el de filosofía de la religión. La doctrina del concepto es una parte importante de la *Ciencia de la lógica* hegeliana.

19. Para que el lector pueda tener una representación de lo que es el concepto como concreto, Hegel señala como ejemplo principal –aunque no es propiamente un ejemplo, sino su realización– el espíritu, y como auténtico ejemplo, el organismo vivo, que es unidad de diversos miembros.

20. Una consecuencia de la concepción del concepto como concreto, como unidad, es que cualquier propiedad o determinación muestra el todo, siquiera sea bajo un aspecto.

cada una de estas determinaciones mismas, en cuanto tomada por sí misma y distinguida de las demás, no ha de ser tomada como una determinación *abstracta*, sino como un concepto concreto de Dios. Pero éste es [GW 263] sólo uno; por tanto, no hay otra relación entre estos conceptos que aquella, ya indicada antes, como determinaciones, a saber: como momentos de un solo y mismo concepto, relacionándose necesariamente unos con otros, mediándose recíprocamente, siendo inseparables, de suerte que son sólo por la relación de unos con otros; relación es precisamente la unidad viva, la unidad que deviene a través de ellos, como su fundamento presupuesto por ellos. Este aparecer [*Erscheinen*] distinto se debe a que *en sí* [*an sich*] no son más que el mismo concepto, sólo que *puesto de modo diverso* y en concreto que este diverso ser puesto o diverso aparecer está en conexión necesaria, de modo que uno procede del otro, es puesto por el otro.

La distinción del concepto como tal[21] es entonces sólo que éste tiene las abstractas determinaciones como aspectos suyos, pero el concepto ulteriormente determinado (la *idea*) mismo tiene en sí aspectos concretos, para los cuales aquellas determinaciones generales son solamente el suelo. Estos aspectos concretos son, o mejor dicho, *aparecen* [*erscheinen*] [L 64] como un todo completo que existe por sí [*existirend*]. Tomados en sí mismos, en el suelo que constituye su determinación específica, y tomados igualmente en cuanto distintos en sí mismos, ello da una determinación ulterior del concepto, una pluralidad no solamente de determinaciones, sino también una riqueza de *configuraciones* que son igualmente *ideales* [*ideell*] absolutamente, que son puestas y mantenidas en un concepto uno, en un sujeto uno. La unidad del sujeto consigo mismo se hace tanto más intensa cuanto que se descompone en diferencias ulteriores; el determinar ulterior es al mismo tiempo un ir-en-sí del sujeto, un profundizar de sí en sí mismo[22].

21. La distinción entre el concepto en cuanto tal y el concepto especulativo.

22. Ahí puede verse toda la teoría de la mediación conceptual. En la medida en que los momentos son los del infinito, valen también, incluso si solamente tienen sentido en relación a él. Ello se comprende en la medida en que el infinito es concepto y por tanto deja ser en sí sus momentos diferentes; porque es un concepto diferenciado No es relativizado por el hecho de tener momentos, sino que por el contrario sus momentos no tienen sentido sino en él Este profundizar de sí en sí mismo es el retorno a sí. Este retorno no ha de entenderse tanto como una fútil forma de interiorización de la vida del espíritu cuanto como una aproximación progresiva desplegando las condiciones primeras del ser y del saber, puestas de nuevo precisamente en el fondo mismo de la subjetividad.

Cuando decimos que es únicamente un solo y mismo concepto, que solamente se determina ulteriormente, esto es una expresión meramente formal. Determinar ulteriormente una y misma cosa da más determinaciones de la misma. Pero esta riqueza en la determinación ulterior no ha de ser pensada meramente como una *multiplicidad* de determinaciones, sino que ha de devenir concreta; estos aspectos concretos tomados por sí mismos aparecen [*erscheinen*] incluso como todo completo que existe por sí, pero puesto en un concepto, un sujeto, no son independientes, separados en él unos de otros, sino como *ideales* [*ideell*][23], y entonces la unidad del sujeto deviene tanto más intensa. La suprema intensidad del sujeto en la idealidad de todas las determinaciones concretas, de las oposiciones supremas, es el *espíritu*. Para una representación más aproximada de ello queremos mencionar la relación de la naturaleza con el espíritu. La Naturaleza está contenida en el espíritu, creada por él, y prescindiendo de su ser aparentemente inmediato, de su realidad efectiva aparentemente independiente, es en sí tan sólo algo *puesto*, creado, algo *ideal* [*ideelles*] en el espíritu. Cuando en la marcha del conocer se pasa de la naturaleza al espíritu, la naturaleza es determinada como solamente momento del espíritu, no surge una verdadera multiplicidad, una dualidad sustancial, de las que una sería la naturaleza y la otra el espíritu[24], sino la idea, que es la [GW 264] sustancia de la naturaleza, llevada a la profundidad del Espíritu, conserva en esta infinita intensidad de la idealidad aquel contenido en sí y se ha enriquecido

23. Con el adjetivo «ideal» [*ideell*] Hegel designa algo finito que es un momento de lo que subsiste en la idea (*Idee*). Lo ideal [*ideell*] tiene la cualidad de idealidad [*Idealität*]. «La verdad de lo finito es más bien su *idealidad* (su irrealidad]. [...] Esta idealidad de lo finito es el principio capital de la filosofía y toda verdadera filosofía es por ello idealismo» (Enc § 95 nota). La idea es el concepto (*Begriff*) en cuanto realizado o en proceso de realización; es la unidad de lo conceptual y lo real. La realización física, material de la idea constituye la naturaleza, mientras que el espíritu es la idea en cuanto realizada en su forma más propia de subjetividad libre o autoconciencia. Cf. Enc §§ 213, 244

24. Este pasaje permite comprender la dialéctica. Precisando la subordinación absoluta del término finito en un proceso infinito o la idealidad de lo finito (es decir, su paso al infinito), hace resaltar mejor la primacía del espíritu, de manera semejante a como antes se vio el sentido de la mediación. La dialéctica reduce todo dualismo, como todo panteísmo en el cual lo finito tendría tanta importancia como lo infinito: la naturaleza pasa siempre al espíritu y no tiene sentido, sino en relación a él. Idéntica a él, puesto que solamente cuentan en ella las formas lógicas, ella es por esto diferencia del espíritu, porque ella para sí no tiene sustancia; es su finitud por oposición a «la infinita inmensidad del espíritu». Es la idealidad de lo finito que indica la primacía del pensamiento (cf Enc § 95). Se trata, pues, de una dialéctica, no de un dualismo o una diferencia estática

mediante la determinación de esta idealidad misma, que es, en y por sí misma, espíritu. En esta caracterización de la naturaleza en vistas a las múltiples determinaciones que a lo largo de nuestra marcha hemos de considerar, queremos primeramente mencionar que en esta configuración ciertamente aparece como la totalidad de la existencia exterior, pero como una de las determinaciones sobre *la que nos elevamos*; por una parte, aquí no avanzamos a la consideración de aquella idealidad especulativa [L 65], ni a la configuración concreta, en la que la determinación del pensamiento, en la que ella arraiga, devendría naturaleza. Con todo, la peculiaridad de su grado es una de las determinaciones de Dios, un momento subordinado en el mismo concepto[25]. Puesto que, en lo sucesivo, nos hemos de limitar tan solo a su desarrollo, tal como las distinciones permanecen siendo pensamiento como tal, momentos del concepto, este grado será, no como naturaleza, sino como necesidad y vida, un momento del concepto de Dios, el cual, empero, ha de ser tomado ulteriormente como espíritu, en la determinación más profunda de la libertad, a fin de que sea un concepto de Dios, digno de Dios y también de nosotros.

Lo que acabamos de decir sobre la forma concreta de un momento del concepto recuerda un aspecto propio según el cual las determinaciones se multiplican en su desarrollo. La relación de las determinaciones de Dios entre sí es un objeto para sí y tanto más para aquellos que no conocen la naturaleza del concepto. Pero sin conocer por lo menos algo acerca del concepto del concepto, sin tener al menos una representación, no se puede entender nada de la esencia de Dios como espíritu en general; pero lo dicho encuentra además su aplicación enseguida en el aspecto siguiente de nuestro tratado.

25 Evidentemente, resulta que la naturaleza no equivale al espíritu según su dignidad ontológica. A la naturaleza, sin embargo, le compete ser su manifestación exterior necesaria. En todo caso, la naturaleza es el ámbito de la necesidad, mientras que el espíritu es el de la libertad.

LECCIÓN OCTAVA

LA MULTIPLICIDAD DE LAS PRUEBAS Y EL DIOS UNO

En la lección anterior hemos indicado las determinaciones especulativas fundamentales, la naturaleza del concepto, su desarrollo en una multiplicidad de determinaciones y configuraciones. Si ahora echamos una mirada retrospectiva a nuestra tarea, nos encontramos enseguida con una pluralidad; *hay*, en efecto, *múltiples pruebas* de la existencia de Dios, una multiplicidad externa, empírica, una diversidad que, tal y como se nos presenta primeramente y también según su génesis histórica, no tiene nada que ver con las distinciones que resultan del desarrollo del concepto y que de este modo la aceptamos tal como la encontramos inmediatamente. Pero podemos experimentar cierta desconfianza respecto de aquella pluralidad tan pronto como caemos en la cuenta de que no tratamos aquí de un objeto finito y recordamos que nuestra consideración [GW 265] de un objeto infinito ha de ser filosófica, no un obrar y un esfuerzo contingente, exterior. Un hecho histórico e incluso una figura matemática contiene una multitud de relaciones en ella y de relaciones exteriores, según las cuales puede ser comprendido y desde las cuales se puede concluir la relación principal, de la que la pluralidad misma depende, o *concluir* otra determinación, de la que aquí se [L 67] trata y que igualmente está conectada con ellos. Del axioma pitagórico se habrán hallado diversas pruebas, unas veinte. Un hecho histórico, cuanto más significativo es, tanto más está en relación su estado con múltiples aspectos y otros procesos históricos, de modo que se puede partir de cada uno de ellos para la necesidad de la aceptación de aquel hecho; los testimonios directos pueden igualmente ser muchos, y todo testigo vale como prueba en este campo en la medida en que no sea contradictorio. Si, en el caso de un principio matemático, incluso una prueba única es

considerada suficiente, sin embargo, especialmente por cuanto se trata de objetos históricos, de casos jurídicos, una pluralidad de pruebas no sirve más que para reforzar la fuerza probatoria. En el campo de la experiencia, de los fenómenos, el objeto, en cuanto singular empírico, tiene la determinación de la contingencia, proporcionándole también la misma apariencia a la singularidad del conocimiento. El objeto tiene su necesidad en la conexión con otras circunstancias, cada una de las cuales, por sí misma, cae nuevamente bajo dicha contingencia; aquí, pues, es la extensión y la repetición de la conexión lo que da a la *objetividad* la *clase de universalidad* que es posible en este dominio. La confirmación de un hecho, de una percepción, mediante la mera multiplicidad de las observaciones quita a la subjetividad del percibir la sospecha de la ilusión [*Schein*][1], del engaño, de todas las clases de errores a los que puede estar expuesta.

Respecto de *Dios*[2], supuesta su representación totalmente universal [L 68], encontramos que, por una parte, excede infinitamente el campo de las relaciones que pueda tener un objeto cualquiera con otro objeto, y que, por otra, dado que, en general, Dios es sólo para el interior del hombre, la contingencia se extiende en este terreno y penetra del modo más diverso en el pensamiento, la representación, la fantasía, a la que se le atribuye expresamente la contingencia, de la sensación, de las emociones, etc. Así resulta una multitud infinita de puntos de partida, desde los que se puede pasar a Dios y que necesariamente se ha de pasar, así también una multitud ilimitada de pasos esenciales que deben tener la fuerza de probar. Igualmente con respecto de la otra posibilidad infinita de ilusión y error en el camino hacia la verdad, la confirmación y el fortalecimiento de la convicción, mediante la repetición de experiencias de los caminos hacia la verdad[3], pueden

1. Hegel juega con la polivalencia del término *Schein* (literalmente, «aparecer», «brillar»), que puede significar «apariencia», en sentido de figurar, fingir, o «ilusión», pero también presente en el término *Erscheinung*, en el sentido de apariencia, fenómeno. Hay algo de *Schein* en toda *Erscheinung*, en todo fenómeno.

2. Después de recordar la función que ejerce la prueba en matemáticas y en el campo empírico e histórico, se adentra en la cuestión de Dios. La primera constatación al respecto es que si, por una parte, Dios «excede infinitamente el campo de las relaciones que pueda tener un objeto cualquiera con otro objeto», por otra, desde cualquier experiencia (interior y exterior) se puede establecer relación con él.

3. Aquí puede percibirse una sutil contraposición entre las dos expresiones: «en el camino hacia la verdad» (*auf dem Weg zur Wahrheit*) y «repetición de experiencias de los caminos hacia la verdad» (*Erfahrungen von den Wegen zur Wahrheit*).

[GW 266] parecer necesarios. En el sujeto se refuerza la confianza y la interioridad de la fe en Dios por medio de la reiteración de la elevación esencial del espíritu a Dios, así como por la experiencia y el conocimiento de Dios, en cuanto Sabiduría [L 69] y Providencia, por medio de innumerables objetos, acontecimientos y probaciones. Es tan inagotable la multiplicidad de las relaciones con este objeto único, como también inagotable se le manifiesta al hombre, a medida que se sumerge más y más en la finitud infinitamente diversa de su medio externo y de sus estados interiores, la necesidad de repetir sin cesar la experiencia de Dios, o sea, de poner ante sus ojos la una y misma cosa mediante diversas y reiteradas pruebas del poder de Dios.

Al tener ante sí esta clase de demostraciones, se advierte enseguida que uno se encuentra en una esfera distinta de la propia de la demostración científica[4]. La vida empírica del singular, compuesta de los más diversos cambios de su tono vital, de los estados de ánimo en las distintas circunstancias exteriores, contribuye desde y en sí misma a multiplicar el resultado de que un Dios es y a que el individuo cambiante se apropie y que haga viva esta fe siempre de nuevo y siempre más. Pero el campo científico es el suelo del *pensamiento*; en este campo, la *multiplicidad* de las representaciones y el *en todo tiempo* que, en realidad, ha de ser el resultado, se reúnen en el *en una vez*; entra en consideración solamente la *única* determinación de pensamiento que, siendo simple, comprende en sí todas estas particularidades de la vida empírica que están fragmentadas en los infinitos detalles de la existencia.

Pero estas esferas son distintas solamente según la forma, el contenido es el mismo; el pensamiento lleva a una sola [L 70] figura simple el contenido múltiple; lo resume sin quitarle nada de su valor ni de lo esencial que contiene; destacar esto es más bien su peculiaridad. Sin embargo, en este punto se advierte también una diversidad, una pluralidad de determinaciones[5]. Primeramente la determinación del pensamiento está en relación con el *punto de partida* de la eleva-

4. La prueba filosófica se sitúa en un nivel distinto del de las relaciones que desde la experiencia se puedan establecer con Dios. Es el nivel del pensamiento, del concepto. De todos modos, la diferencia es sólo de forma, el contenido es el mismo.

5. Pero también en el plano filosófico se da una multiplicidad de pruebas, determinadas según sea el punto de partida. Pero la verdadera prueba es en sí misma sólo una, aunque presente recorridos diferentes.

ción del espíritu desde lo finito a Dios; aunque su innumerabilidad se reduce a pocas categorías, éstas son múltiples. Lo *finito*, llamado generalmente punto de partida, tiene determinaciones distintas; éstas son de entrada la fuente de las distintas pruebas metafísicas de la existencia de Dios, es decir, de aquellas que se mueven solamente en el ámbito del pensamiento. Según la forma histórica de las pruebas, tal como las hemos de admitir, son las categorías de lo finito, en el que se determina el *punto de partida*, la *contingencia* de las *cosas* del mundo y, después, la relación de *finalidad* de las mismas en ellas mismas y mutuamente[6]. Pero, aparte de estos inicios finitos por su contenido, hay todavía otro punto de partida, a saber, el *concepto* de Dios[7] que según su contenido [GW 267] debe ser infinito, [concepto de Dios] que tiene sólo la finitud de ser algo *subjetivo*, siendo preciso despojarlo de ello. Podemos aceptar sin reservas una pluralidad de puntos de partida; [pluralidad] que en modo alguno daña la exigencia, que creemos justificada, según la cual la verdadera prueba de la existencia de Dios es solamente una; por cuanto esta prueba ha de ser sabida por el pensamiento como lo interno del pensamiento, y también por éste como una y la misma, aunque se pueda mostrar el camino desde comienzos diversos. En todo caso, el resultado es uno y el mismo, a saber, el ser de Dios. Pero esto es algo indeterminadamente universal. Sin embargo, se abre [L 71] aquí una diversidad a la que debemos prestar mayor atención. Esta diversidad está en conexión con lo que hemos llamado los comienzos o puntos de partida[8]. Estos se diversifican gracias a sus puntos de partida, cada uno diverso por su contenido determinado; son categorías determinadas; la elevación del espíritu a Dios es por sí misma aquel itinerario necesario del pensar que, según la expresión corriente, se llama *concluir*[9]. El mismo,

6. Se trata de las pruebas cosmológica y teleológica, respectivamente

7. Se trata de la prueba ontológica o argumento ontológico.

8 « *was die Anfange oder Ausgänge*»: a pesar de que vayan unidos por «o», no son sinónimos, sino más bien dos términos que se remiten uno al otro, pero designando aspectos distintos de la cosa El comienzo designa aquello a partir de lo cual se pasará a Dios, a partir de lo cual se elevará, a partir de tal punto de partida. El paso, en cambio, es la elevación. Hay que tener en cuenta que todos estos términos tienen la misma raíz en alemán: *Ausgangspunkt*, *Übergang*, *Gang*, y aquí se refieren al pensar

9 *Schließen*, «concluir», de la misma raíz que *Schluß*, que tanto puede significar «cierre», «clausura», «conclusión», «deducción», como «silogismo» (*Schluß*, *Zusammenschluß*). Aquí se trata de la cumbre de la elevación a Dios, estableciendo la unidad de la idea y su retorno a sí misma como reconciliación de finito e infinito.

en cuanto necesario, tiene un *resultado*, y este *resultado* se determina según la determinidad del *punto de partida*; pues aquél resulta de éste. Con ello resulta que las diversas pruebas de la existencia de Dios dan como resultado, a su vez, distintas determinaciones de Dios. Esto se opone a la apariencia más próxima y a la expresión según la cual, en la demostración de la existencia de Dios, el interés recae únicamente sobre la demostración de la *existencia*, y que esta única determinación abstracta ha de ser el resultado común de todas las diversas pruebas[10]. Querer obtener de ello determinaciones de contenido queda ya eliminado por el hecho de que en la representación de Dios se encuentra ya todo el contenido y que, bien sea de modo más preciso, o bien más vago, esta representación está presupuesta de antemano, o que, según el habitual itinerario mencionado de la metafísica, ésta se encuentra establecida previamente como lo que se ha convenido en llamar concepto. Por tanto, esta reflexión no se halla expresamente presente en el hecho de que por aquellos tránsitos del concluir [L 72] resulten las determinaciones del contenido; y menos todavía en particular [está presente la reflexión] en [la prueba] establecida que parte del concepto de Dios, y expresamente sólo debe satisfacer la necesidad de añadir a aquel concepto la determinación abstracta del *ser*.

Sin embargo, es evidente por sí mismo que de diversas premisas y la pluralidad de silogismos, que se construyen mediante las mismas, resultan a su vez múltiples resultados de contenido diverso. Ahora bien, si los puntos iniciales parecen permitir tomar indiferentemente su exterioridad recíproca, esta indiferencia está limitada a los resultados que den una pluralidad de determinaciones del concepto de Dios; más bien la [GW 268] cuestión se refiere primeramente a la relación de estas determinaciones por sí mismas entre sí, puesto que Dios es uno. La relación más frecuente[11] es que Dios es determinado en múltiples determinaciones como un solo *sujeto* de múltiples predicados, tal como acostumbramos a presentar no sólo los obje-

10. Los distintos puntos de partida dan como resultado distintas conclusiones y, por tanto, distintas determinaciones del concepto de Dios, con lo que las pruebas hacen algo más que probar la existencia, pues ponen de manifiesto propiedades de Dios o determinaciones de su concepto. Lo que en el fondo muestran es que se parte ya siempre de una representación de Dios. Ello apunta ya a la unión de concepto y ser.

11. Cf. nota 14 de esta misma lección.

tos finitos, en cuya descripción se usan múltiples predicados, sino que también para Dios se muestran múltiples propiedades, [como] omnipotencia, omnisciencia, justicia, bondad, etc. Los orientales llaman a Dios aquel que posee muchos nombres, o más bien el que posee infinitamente *todos los nombres*, y tienen la representación de que la exigencia de decir lo que es, solamente puede ser cumplida mediante la inagotable indicación de sus nombres, es decir, de sus determinaciones. Pero de la misma manera que se ha dicho que de la infinita multitud de puntos de partida que pueden resumirse en simples categorías mediante el pensamiento, aquí con más razón surge [L 73] la necesidad de reducir la pluralidad de propiedades a pocas, o más todavía a un concepto, puesto que Dios es *un* concepto, un concepto que es esencialmente uno e inseparable, mientras que, por el contrario, reconocemos que cada objeto finito, considerado aparte, no es otra cosa que un *sujeto*, un *individuo*, o sea, algo indiviso, un concepto; esta unidad es, sin embargo, una unidad de múltiples, compuesta de muchos mutuamente exteriores, separables, incluso una unidad antagónica en su existencia [*Existenz*]. La finitud de las naturalezas vivientes consiste en que el cuerpo y el alma son separables, más aún, en que los miembros, los nervios, los músculos, etc., y asimismo la materia colorante, el aceite, el ácido, etc., son igualmente separables, de modo que lo que son los predicados en el sujeto efectivamente real o individuo, como color, olor, sabor, etc., pueden disociarse; y la unidad individual está destinada a disolverse. El espíritu manifiesta su finitud en la misma disparidad e inadecuación que separa su ser de su concepto; la inteligencia se muestra como siendo inadecuada a la verdad, la voluntad al bien, a la ética, a lo jurídico, la imaginación al entendimiento y ambos a la razón, etc., por lo demás la conciencia sensible, con la cual se va formando la existencia entera, es la masa de un contenido momentáneo, efímero, y, por tanto, no verdadero. Esta separabilidad y esta separación de las actividades, de las tendencias, de los fines, de las acciones del espíritu, con que nos encontramos en la realidad empírica, puede disculpar en cierto modo el hecho de que la idea misma de espíritu aparezca como descomponiéndose en potencias, actividades, facultades, etc. que son exteriores unas a otras; pues [el espíritu] es solamente en cuanto existencia individual, y en la medida en que este individuo singular tiene precisamente esta finitud de existir con una existencia

separada, exterior a sí mismo. En cambio, Dios es solamente *este uno*[12], es tan solo como este Dios uno; por tanto, su realidad subjetiva no puede estar separada de la idea, y por tanto igualmente inseparable en ella misma[13]. Aquí se muestra la diversidad, la separación, la pluralidad de los predicados, que se [GW 269] reunirían tan solo en la unidad del sujeto, mientras que se distinguirían al considerarlos en sí mismos, con lo cual llegarían a oponerse y contradecirse entre sí; serían así del modo más evidente como algo no-verdadero, y la pluralidad de determinaciones como una categoría impertinente.

La forma más próxima[14] en que se presenta la reducción de [L 74] las múltiples determinaciones de Dios, como resultantes de la pluralidad de las pruebas, a un solo concepto que es uno y ha de ser concebido como uno en sí, es habitualmente reconducirlas a lo que suele llamar una unidad *superior*, es decir, más abstracta, ya que, siendo la unidad de Dios la suprema, tales determinaciones han de reducirse a la unidad más abstracta. Pero la unidad más abstracta es la unidad misma; así pues, resultaría que la idea de Dios sería tan solo la unidad –si quisiéramos tomar conciencia de Él como de un sujeto o al menos como de un ente–, Dios sería en cierto modo el *Uno*, pero solamente como contrapuesto a los muchos, de tal suerte que, considerado en sí mismo, el Uno podría ser también uno de los predicados de lo múltiple; así, Dios sería la unidad en sí misma, o mejor, lo *Uno* [*das Eine*] o también el Ser[15]. Pero con tales abstracciones de la determinación no hacemos más que volver a que el resultado de las pruebas de la existencia de Dios sería solamente el *ser* de Dios en

12. Esta es la primera determinación del ser, a la cual le sigue la de no ser y la del devenir

13. Obsérvese la presencia de la idea en la subjetividad, que le es consustancial.

14. «La forma siguiente», *die nächste Art*, puede entenderse en el sentido de la más próxima, la más usual, o como la siguiente, la que le sigue. Dado el paralelismo que puede verse con «la relación más frecuente» (destacada en nota 11), parece preferible traducir por «la más próxima».

15. En LFR II, 294; versión cast.: II, 262, Hegel emplea también ambos géneros, masculino y neutro, afirmando que Dios ha de ser entendido como el Uno personal y como lo Uno neutro. Dicho con otras palabras, Dios es ambas cosas, sustancia y sujeto, ambos como unidad subjetiva de cualidades que forman la persona y el fundamento sustancial de estas y de todas las cualidades. Probar la existencia de Dios es, en resumen, pensar cómo desde las abstractas posibilidades y desde las realidades parciales, contingentes, se constituye la idea de Dios, del Espíritu infinito, y cómo la mente se eleva a la idea correspondiente. La diversidad de pruebas ha de considerarse como provisional, puesto que en el fondo convergen en el pensamiento de Dios como concepto y perfección absoluta.

sentido abstracto, o lo que es lo mismo, que Dios mismo sería únicamente lo Uno o el Ser abstracto, la esencia vacía del entendimiento y en la cual se opone la representación concreta de Dios al no verse satisfecha por esta determinación abstracta. Pero lo que no queda satisfecho es no sólo la representación, sino la naturaleza del concepto mismo, tal como ya se la ha mencionado en general, la cual se manifiesta como lo concreto en sí mismo, y lo que aparece exteriormente como diversidad y multiplicidad de sus determinaciones es únicamente desarrollo inmanente de sus momentos. Es, pues, la necesidad interna de la razón la que es efectiva en el espíritu pensante y hace que éste haga surgir esta *pluralidad de determinaciones*; pero el pensamiento, no habiendo comprendido aún la naturaleza del concepto ni, por tanto, la naturaleza de su relación y la necesidad de la conexión de ella misma, las determinaciones, que expresan los diversos momentos de su desarrollo, aparecen solamente como una pluralidad contingente, cuyos elementos se siguen externamente unos a otros, del mismo modo que este pensamiento también en el interior de cada una de estas determinaciones solamente capta la naturaleza del paso, que se llama demostración, de modo que las determinaciones en su relación permanecen sin embargo exteriores unas a otras, y se mediatizan pero permaneciendo independientes *unas de otras*, sin que [el pensamiento] conozca la mediación consigo mismo como la relación última verdadera en tal itinerario; lo cual se hará patente como el defecto formal de estas pruebas.

09Lecc9
[L 75 / GW 270]

Lección novena

TRÁNSITO DEL SER AL CONCEPTO

Dos clases de pruebas

Si tomamos la diversidad de las existentes pruebas de la existencia de Dios, tal como se nos presentan, nos encontramos con una diferencia esencial; una parte de las pruebas va del *ser* al *pensamiento* de Dios, es decir, para ser más precisos, del ser determinado al ser verdadero en cuanto el ser de Dios; la otra parte va del *pensamiento* de Dios, de la verdad en sí misma, al *ser* de esta verdad[1]. Esta diferencia, aunque introducida aquí como algo que está ahí, como algo contingente, se fundamenta en una necesidad que hay que hacer observar. Nos encontramos con dos determinaciones ante nosotros, el pensamiento de Dios y el ser. Así pues, se *puede* tomar cualquiera de las dos como punto de partida para el camino que ha de llevar a cabo su conexión. Desde el punto de vista de la mera posibilidad, parece indiferente la que se elija como punto de partida para hacer el camino; además, *también* cuando la vinculación ha sido establecida mediante una, la otra aparece como superflua.

Sin embargo, lo que en un principio aparece como una dualidad indiferente y una posibilidad extrinseca[2], posee una conexión en el concepto, de suerte que estos dos caminos ni son indiferentes uno respecto del otro, según una diferencia meramente externa, ni ninguno de los dos es superfluo. La naturaleza de esta necesidad no es algo

1. Se trata de la prueba cosmológica (y teleológica) y la ontológica, respectivamente. Como hemos visto, esta pluralidad de pruebas es obra del entendimiento que separa, pone una dualidad entre ser y concepto, para al fin reunificarlos como conclusión de la prueba, mostrando el concepto de Dios y su ser.

2. Se refiere a la dualidad entre concepto y ser.

circunstancial, sino que está conectada con lo más íntimo de nuestro objeto, principalmente con la naturaleza lógica del concepto; respecto del concepto, estos dos caminos no son meramente diferentes, sino que son también unilaterales, tanto en lo que se refiere a la elevación subjetiva de nuestro espíritu a Dios como en lo concerniente a la naturaleza misma de Dios. Queremos exponer esta unilateralidad en su forma más concreta en relación con nuestro objeto; primeramente están sólo las categorías abstractas de ser y concepto, cuya oposición y su modo de relación tenemos ante nosotros; después se ha de mostrar cómo estas abstracciones y sus [L 76] relaciones entre sí constituyen y determinan el fundamento de lo más concreto.

Modos de conexión entre ser y concepto

A fin de poder indicar de manera más precisa, anticipo la distinción ulterior de que la conexión de dos aspectos o determinaciones está en tres modos fundamentales: uno es el *transitar* [*Übergehen*] de una determinación a otra; el segundo, la *relatividad* [*Relativität*] de las mismas o el aparecer [*Scheinen*] de una en [*an oder in*] el *ser* de otra; pero el tercer modo es el del concepto o la idea, que la determinación de tal manera se conserva en su otro que esta su unidad, que ella misma es en [*an*] *sí* el ser [*Wesen*] originario de ambas, también es puesta como la unidad subjetiva de las mismas. De esta manera ninguna de ellas es unilateral, y ambas juntas constituyen el aparecer [*Scheinen*] de su unidad, que en primer término es sólo su *sustancia*, que eternamente resulta igualmente de ellas como el aparecer inmanente de [GW 271] la totalidad y se diferencian de ellas *para sí* como su unidad, en la medida en que ésta se *resuelve* [*entschließt*][3] eternamente a su aparecer [*Schein*].

Ambos caminos unilaterales indicados de la elevación dan, por tanto, en ellos mismos una doble forma de su unilateralidad; hay que

3 Podría traducirse de forma más libre como «se abre eternamente a su aparecer». *Entschließen* es el negativo de *Schließen*, que quiere decir «cerrar», pero también «concluir» en el sentido de un razonamiento que llega a su conclusión, como es el caso del silogismo (*Schluß*). Este des-cerrar de la unidad de ser y concepto es el reverso de cerrar/concluir su unidad que constituye las pruebas Una vez más podemos ver implícita la afirmación de Dios como sustancia y como sujeto, Dios como eterna manifestación de sí mismo en el otro, en la naturaleza, en el mundo, en la comunidad de creyentes

hacer notar las relaciones [*Verhältnisse*] que de ello proceden[4]. Lo que en general ha de llevarse a cabo es que en la determinación de un aspecto, del ser, ha de mostrarse el otro [aspecto], el concepto, y al revés, en éste el primero, que cada uno en sí y desde sí mismo determine a [ser] su otro. Si solamente un aspecto se determinase a [ser] el otro, entonces este determinar sería, por una parte, sólo un transitar, en el que el primero se perdería, o, por otra parte, un aparecer de él más allá, fuera de sí mismo, donde aquél ciertamente se mantendría para sí, pero no volvería a sí, no sería para sí mismo aquella unidad. Si comprendemos el concepto con la significación concreta de Dios[5] y el ser en la concreta significación de la naturaleza, y [si comprendemos] el determinarse de Dios a [ser] la naturaleza solamente en la primera de las conexiones indicadas, entonces la conexión sería un devenir de Dios en naturaleza[6]; en cambio, se-

4. Para superar la unilateralidad que caracteriza, según el entendimiento, los dos puntos de partida posibles, es decir, tanto el concepto (Dios) como el ser (el mundo), Hegel esboza brevemente cómo concibe la relación entre Dios y la naturaleza/el hombre, como dos términos que se remiten uno al otro, que ninguno es sin el otro. Por lo que respecta a las pruebas de la existencia de Dios, resulta que, sea cual fuere el punto de partida, el punto de llegada es siempre la unidad del ser con el pensamiento, el espíritu que es real en sí (ser) y para sí (pensamiento). La dualidad es, por tanto, solamente una posición provisional, de cuya precariedad nos damos cuenta al elevarnos a la prueba propia y verdadera de la existencia de Dios, que en el fondo es una sola, la que consiste en la toma de conciencia del ser en el pensamiento y del pensamiento en el ser. Algo semejante ocurre con la religión, como expondrá un poco más adelante, en el párrafo siguiente, que no es sólo la actividad subjetiva del hombre.

5. Ya que éste es el concepto, Dios como la plenitud de las determinaciones lógicas.

6. Es el hacerse otro, propio de Dios, permaneciendo él mismo en su exterioridad, creación, encarnación. Se trata de términos muy fuertes, que podrían traducirse por «una transformación de Dios en la naturaleza», si no se quisiera mantener el término devenir (*Werden*). De todos modos, hay que observar que Hegel distingue este término de la «autodeterminación». El interés por despejar cualquier riesgo de panteísmo y la insistencia en el aspecto deficiente de la naturaleza, son precisamente características del pensamiento de Hegel destacadas en su período de Berlín. La determinación lógica de la infinitud del concepto es lo que permite quitar a las pruebas su subjetividad y captar el ser en el concepto. Entonces ya no se trata de reencontrarlo, mediante nuestro concepto y saliendo fuera de él, ni de evocar un paso del orden del devenir. Es gracias a la infinitud del concepto, es decir, del concepto que es Dios, por lo que precisamente se encuentran unidos ser y concepto, por su pura conceptualidad o pensamiento, a diferencia de todo concepto y de todo ser finitos. El anclaje de las pruebas de la existencia de Dios en la lógica de un concepto infinito es lo que resuelve los problemas de la relación de Dios con el mundo y, a la vez, nos hace comprender la transición de Dios al mundo (y la creación), sin tener que pensar que Dios se pierda o gane en la relación, sino que nos lleva a comprender que Dios ya lo tiene todo en sí y que es retorno a sí. Y ello nos permite, a la inversa, comprender esta transición en el concepto de Dios en vez de reintroducir la gratuidad y la unilateralidad de un conocimiento subjetivo, incapaz de concebir verdaderamente la lógica de todo ello.

gún la segunda conexión la naturaleza sería sólo un aparecer [*Erscheinen*] de Dios, y entonces sería solamente como en el tránsito a un tercero, sólo para nosotros, y la unidad subyacente a la conexión no existiría en y por sí misma, no sería la unidad verdadera determinada anteriormente[7]. Si tomamos esto en una forma más concreta y representamos a Dios como la idea que es por/para sí, empezamos con ella y el ser lo comprendemos como totalidad del ser, como naturaleza, entonces [L 77] el avance desde la idea a la naturaleza se muestra, en primer lugar, [1][8] o bien como un mero tránsito a la naturaleza, en el cual la idea se perdería, desaparecería. En segundo lugar, en vista del tránsito, a fin de indicarlo con más precisión, sería sólo nuestro recuerdo de que el resultado simple procedería de otro, pero que ha desaparecido; en vista del aparecer [*Erscheinen*], seríamos solamente nosotros quienes referiríamos el aparecer a su esencia, lo reduciríamos a ella. [2] O bien desde un punto de vista más amplio: Dios habría creado solamente una naturaleza, no un espíritu finito que de ella vuelve a sí; hubiera tenido un amor estéril al mundo en tanto que su aparecer [*Schein*], que, en cuanto aparecer [*Schein*], permanecería solamente otro con respecto a él, desde el cual él no se reflejaría, no aparecería en sí mismo. ¿Qué debería ser el tercero, qué deberíamos ser nosotros, que referiríamos este aparecer a su esencia, remitiríamos este aparecer a su centro, y solamente de este modo aparecería la esencia a sí misma[9], la haríamos aparecer en sí misma? ¿Qué sería este tercero? ¿Qué seríamos nosotros? Un saber absolutamente presupuesto, en general un obrar independiente de una universalidad formal, que lo comprende todo en sí, en la que recaería aquella unidad que ha de ser en y para sí solamente como aparecer sin objetividad.

Si comprendemos de manera más precisa la relación que se plantea en esta determinación, entonces la elevación del ser determinado de la naturaleza y del ser natural en general, y dentro de ello también el de nuestra conciencia de la actividad de este elevarse [GW 272] mismo a Dios, sería precisamente tan sólo la religión, la piedad, la

7. En el tercer párrafo de esta misma lección, GW XVIII, 270.

8. Enumeramos esta disyuntiva para que se relacione con el segundo «o bien», que se encuentra algo lejos.

9. Este aparecer es en realidad la primera manifestación de la idea en la creación del hombre.

que se eleva *subjetivamente* sólo a él, o bien también sólo en el modo del tránsito para desaparecer en él, o bien como un aparecer que se opone a *él*. En aquel desaparecer de lo finito en él Dios sería solamente la sustancia absoluta[10], de la que nada procede y nada vuelve a sí[11]; e incluso el representar o el pensar de la sustancia absoluta sería todavía demasiado, que incluso debería desaparecer. Pero si se mantiene aún la relación de reflexión[12], el elevarse de la piedad a Dios en el sentido de que la religión como tal, es decir, con ello lo subjetivo permanece siendo para sí, independiente, entonces lo primeramente independiente, en relación con el cual la religión es el elevarse –es sólo algo producido por ella, representado, postulado, o pensado, creído–, un aparecer que no es verdaderamente algo independiente, que comienza desde sí mismo, sino sólo la [L 78] sustancia representada, que no se abre[13] y precisamente por ello no es la actividad[14], que como tal únicamente cae en el subjetivo elevarse como tal; no sería sabido ni reconocido que Dios es espíritu, que despierta aquel elevarse a él, aquella religión en el hombre.

Si en esta unilateralidad resultase una ulterior representación y desarrollo de lo que primeramente no va más allá de la determinación de un reflejo [*Gegenschein*], una emancipación del mismo, en lo que él por su parte sería determinado igualmente como independiente y activo, como no-apariencia [*Nicht-Schein*], entonces a este indepen-

10. Se ve por qué no se ha de pensar concepto y ser como estando uno frente al otro, sino una lógica única de un infinito conceptual. Estas precisiones son muy importantes. Del mismo modo que habrá que ver en esta elevación resituada en el movimiento de la infinitud misma como algo totalmente diferente a un movimiento finito subjetivo, así también hay que comprenderla desde la lógica del concepto y no en relación con una sustancia. Se trata de una subjetividad absoluta y no de una subjetividad unilateral, enfrentándose a una sustancia, que la absorbería dada su deficiencia. Esta subjetividad absoluta o conceptual hace ser sus diferencias, las hace existir como tales y puede elevarlas a sí misma en su infinitud.

11. Sería, pues, un simple movimiento de tipo ascético, carente de la necesaria concreción del movimiento real.

12. Reflexión, reflejo de Dios en el hombre y del hombre en Dios, en el sentido de una reverberación, un reflejo de la idea, un reflejo de la imagen de Dios, de un retorno de lo finito a su condición primera.

13. La apertura o despliegue pasa también por la actividad silogística del sujeto que se articula a sí mismo. La sustancia desplegada es el sujeto. El término usado es *Erschließen*, «abrirse», «desplegarse», «inferir», «deducir».

14. La simple intuición o la representación de la sustancia debe ser absolutamente enriquecida con la participación en su actividad por parte del sujeto, a fin de que pueda reflejarse en la realidad. De lo contrario sería solamente una piedad vacía o un intelectualismo dogmático.

diente se le reconocería solamente la relación relativa, por tanto a medias, con su otro aspecto, que contendría un núcleo incomunicante e incomunicable[15], que no tiene nada que ver con el otro; sería solamente en la superficie donde ambos aspectos aparentemente se relacionarían uno con el otro, no desde su esencia y por ella; faltaría por ambas partes la verdadera y total vuelta del espíritu a sí mismo, y tampoco investigaría las profundidades de la divinidad; pero aquella vuelta a sí y aquella investigación del otro coinciden esencialmente; pues la mera inmediatez[16], el ser sustancial no es ninguna profundidad; tan sólo la vuelta efectivamente real en sí constituye la profundidad, y el investigar mismo de la esencia es la vuelta a sí[17].

Detengámonos aquí en esta indicación provisional del sentido más concreto de la distinción introducida que encontró nuestra reflexión. Lo que había que hacer notar es que la distinción no es una multiplicidad superflua, [hacer notar] que contiene además la división sacada de ahí primeramente como división exterior y formal en dos determinaciones, naturaleza, cosas naturales, consciencia de Dios, y de ahí retorno al ser, determinaciones que pertenecen con igual necesidad a un concepto, tanto contenidas en el itinerario del curso subjetivo [*im Gange des subjektiven Ganges*] del conocer como que contienen un sentido concreto completamente objetivo y, ambos aspectos tomados por sí, ofrecen las más importantes unilateralidades. Por lo que respecta al conocer su complementación se encuentra en la totalidad, que en general es el concepto, con más precisión, en lo [GW 273] que se ha dicho de él, que su unidad en cuanto unidad de *ambos momentos* es un resultado, como el fundamento más absoluto y resultado de ambos momentos. Pero sin presuponer esta totalidad y su exigencia del [L 79] resultado de *un* movimiento –y puesto que empezamos, podemos empezar solamente de manera unilateral de uno– resultará que el movimiento por sí

15. *Unmittheilender und unmittheilbar*: que no comunica y es incomunicable. El término es muy cercano a «inmediato» (*unmittelbar*), con lo que sugiere una aproximación entre la mediación y la comunicación de sí de un sujeto conceptual, la mediación consistente en la diferenciación interna del concepto.

16. Cf. la nota anterior. La mediación fundamentalmente conceptual hace posible el conocimiento de Dios, porque Dios como concepto es revelación de sí y diferenciación, de donde procede nuestro conocimiento verdadero de él como verdadero, es decir, retorno a sí.

17. En ello cabría situar la mística hegeliana.

mismo mediante su propia naturaleza dialéctica se impulsa hacia su otro, desde sí mismo pasa [*übergeht*] a esta complementación. Pero la significación objetiva de lo que de entrada era solamente un concluir [*Schließens*] subjetivo resaltará con ello al mismo tiempo, por sí mismo, que ha sido superada [*aufgehoben*] la forma finita, insuficiente de aquel demostrar; la finitud de la misma consiste ante todo en esta unilateralidad de su indiferencia y separación de su contenido; con este superar [*Aufheben*] de esta unilateralidad, el demostrar obtiene en sí también el contenido en su verdad. La elevación a Dios es, por sí misma, la superación [*Aufheben*][18] de la unilateralidad de la subjetividad en general y, ante todo, del conocimiento.

Las tres pruebas

A la diversidad, tal como aparece desde el lado formal como una diversidad de formas de demostrar la existencia de Dios, hay que añadir todavía que desde un lado, que pasa [*übergeht*] del ser al concepto de Dios, hay que señalar dos figuras de pruebas.

La primera prueba parte del ser en cuanto *contingente*, en cuanto no se mantiene en sí mismo y concluye un ser [*Seyn*] verdadero, necesario en y para sí: es la prueba *e contingentia mundi*[19].

La segunda prueba parte del ser [*Seyn*] en cuanto determinado por relaciones *de fin* y concluye un *sabio* autor de dicho ser: es la prueba *teleológica* de la existencia de Dios.

Hay añadir todavía otro lado, el que hace del *concepto de Dios* el punto de partida y concluye el ser: la *prueba ontológica*; son, pues, dejándonos guiar por estas indicaciones, tres las pruebas que hemos de considerar, y no menos sus críticas que, al presentarlas como obsoletas, las han hecho caer en el olvido.

18. La superación implica, pues, la unidad del objeto y el sujeto. Suprimiendo la finitud, se trata de reencontrar el pleno sentido de la infinitud del pensamiento, de reencontrarse en ella, o sea, en el Absoluto como sujeto. Cf. Enc § 215, acerca de la dialéctica de la idea que muestra cómo el pensar tiene que ver con el ser y la subjetividad con la objetividad, explicando cómo la subjetividad pura puede ser el absoluto sin ser unilateral.

19. La prueba desde la contingencia del mundo. Es la prueba cosmológica.

Lección décima

LA PRUEBA COSMOLÓGICA

El primer aspecto que hemos de considerar de las pruebas de la existencia de Dios, tiene como presupuesto el *mundo* en general y, ante todo, su *contingencia*. El punto de partida lo constituyen las *cosas* empíricas y la totalidad de las mismas, el mundo. El *todo*, en la medida en que está determinado, tiene una prioridad sobre sus partes, es decir, el todo, en cuanto unidad que comprende en sí misma todas las partes [GW 274] y las determina; así ya la totalidad de una casa, y más aún el todo como alma del cuerpo viviente, en tanto que unidad que es por sí misma. Ahora bien, entendemos por mundo tan sólo el *agregado* de las cosas mundanas, sólo el conjunto de esta infinita multitud de existencias [*Existenzen*] que tenemos en la vista ante nosotros, cada una de las cuales primeramente nos la representamos como siendo para sí. El mundo comprende en sí tanto a los hombres como las cosas naturales; en tanto que este agregado, por ejemplo incluso sólo de las últimas, al mundo no nos lo representamos como *naturaleza*, pues por ésta se entiende un todo sistemático, un sistema[1] de órdenes y de grados, y especialmente de leyes. Así pues, el mundo expresa solamente el agregado, a saber, que lo que es el mundo estriba simplemente en la multitud existente [de las cosas]; de esta manera, no tiene ninguna preeminencia sobre las cosas mundanas, al menos ninguna preeminencia cualitativa.

Estas cosas [*Dinge*] se determinan además de múltiples formas para nosotros; primeramente, como ser [*Seyn*] limitado, como finitud, contingencia, etcétera. Desde este punto de partida el espíritu

1. También en este ámbito, el natural, por sistema se entiende una totalidad de cosas finitas que desde el comienzo avanzan hacia su conclusión natural, dentro del cuadro lógico de la sola necesidad.

se eleva a Dios. El espíritu juzga al ser limitado, al ser finito, contingente, como un ser no verdadero, por encima del cual está el ser verdadero; huye a la región de otro, del Ser sin límites, el cual es la esencia [*Wesen*][2], a diferencia de este ser inesencial, exterior. El mundo de la finitud, de la temporalidad, de la mutabilidad, de la caducidad, no es lo verdadero, sino [que lo es] lo infinito, lo eterno, lo inalterable. Si bien lo que hemos denominado Ser ilimitado, infinito, eterno, inmutable, [L 81] no es aún suficiente para expresar la plenitud de lo que llamamos Dios, sin embargo, Dios es ilimitado, infinito, eterno, inmutable; la elevación acontece, por tanto, al menos a estos predicados divinos o, más bien, a estas bases [*Grundlagen*], aunque abstractas y sin embargo generales, de su naturaleza, o al menos alcanza el suelo general, el puro éter[3], donde mora Dios.

Esta elevación en general es el *hecho* [*Faktum*] en el espíritu humano, que constituye la religión, pero la religión sólo en general, es decir, totalmente en abstracto; de esta manera esto es la base universal, pero sólo la universal de la misma

En esta elevación como *hecho* se mantiene el principio del *saber inmediato*, apela a él y se apoya en el mismo como hecho, con la seguridad de que es el hecho universal en los hombres, e incluso en todos los hombres, el cual es llamado la revelación interior de Dios en el espíritu humano y la razón[4]. Ya antes se ha juzgado suficientemente sobre este principio[5]; aquí tan sólo lo recuerdo una vez más en la medida en que tratamos del hecho en cuestión. Precisamente este hecho, la elevación misma, es como tal más bien inmediatamente

2. *Wesen* tiene el doble significado de «ser» o «ente» (*ens*) y «esencia» (*essentia*), y puede traducirse por uno u otro término dependiendo del contexto. De todos modos, es importante mantener la distinción sistemática que hace Hegel entre ser (*Seyn*) y esencia (*Wesen*). *Seyn* es pura inmediatez, mientras que *Wesen* es ser que se media a sí mismo consigo por medio de su propia negatividad; *Wesen* es intrínsecamente relacional o reflexiva. Cf. Enc §§ 112-114.

3. *Zu den allgemeinen Boden, in den reinen Aether*: aquí Hegel combina las metáforas de suelo (*Boden*) y espacio (*Aether*). Los antiguos creían que éter era una sustancia invisible e inmaterial, universal, que llena las regiones superiores del espacio. El éter (lo que brilla, la espacialidad más pura), la luz, es la dimensión más abstracta del ser primero, por tanto de la misma divinidad. Aquí «ser primero» y «Dios» son lo mismo, en su universalidad simple y abstracción, es decir, antes del movimiento de la concreción, que le viene por su relación con el mundo y posteriormente la encarnación.

4. La revelación entra en escena como el principio de toda certeza, como espíritu universal del hombre, de todos los hombres, como razón. Se trata de una «revelación interior».

5. Especialmente en la Lección segunda, en el penúltimo párrafo, GW XVIII, 240.

la mediación[6]: ella tiene como su comienzo y su punto de partida la existencia [*Daseyn*] finita, contingente, las cosas mundanas; es el progreso [*Fortgang*] que nos lleva de ahí a otro en general. De esta manera ella es mediada por aquel comienzo y es solamente la elevación al infinito y [GW 275] necesario en sí mismo, en la medida en que no permanece en aquel comienzo, que es aquí solamente lo inmediato (y ello incluso sólo relativamente, tal como se determina después), sino *mediante* el abandono y desprendimiento de aquel punto de vista [*Standpunkt*]. Esta elevación, que es consciencia, es así en sí mismo saber mediado.

Sobre el comienzo, del que parte esta elevación, se ha de observar además enseguida que el contenido no es sensible, ni algo empíricamente concreto de la percepción o de la intuición, ni algo concreto de la fantasía, sino que son las *determinaciones abstractas del pensamiento*[7] de la finitud y contingencia del mundo de las cuales se parte; la meta, a la que llega la elevación, es de índole semejante, a saber, la infinitud, la absoluta necesidad de Dios, no pensado en su determinación más amplia y rica, sino completamente en estas categorías [L 82] universales. Según este aspecto, se ha de decir que la universalidad del hecho de esta elevación no es falsa *según su forma*. Por ejemplo, incluso de los griegos cabe decir que los pensamientos de la infinitud, de la necesidad, que es en sí misma, como de lo último de todo, han pertenecido solamente a los filósofos; las cosas mundanas no se encontraban de manera tan general ante la representación en la forma abstracta de cosas mundanas, cosas contingentes y finitas, sino en su figura empírico-concreta; igualmente Dios, no [se encontraba] en la determinación del pensamiento de lo infinito, eterno, necesario-en-sí, sino en imágenes determinadas de la fantasía. Todavía menos en pueblos menos formados ocurre que tales formas universales *para sí* se encuentren ante su conciencia; ciertamente, pasan por la cabeza de todos los hombres, como suele decirse, porque son seres pensantes, e incluso son más elaboradas en la conciencia, de lo cual es una

6. La mediación nace inmediatamente por el solo hecho religioso, que ve la implicación mutua de finito e infinito, de hombre y Dios. La religión misma pone inmediatamente su relación, la mediación.

7. Hegel usa repetidas veces los términos *Gedankenbestimmung* o *Denkbestimmung*. Dicho con una palabra más usual, una determinación del pensamiento o pensar es una categoría; en este mismo texto se emplea también el término «categoría».

prueba auténtica cuando quedan fijadas en el lenguaje; pero incluso entonces emergen primeramente como determinaciones de objetos concretos, no necesitan estar fijadas en la conciencia como siendo independientes por sí. Estas categorías del pensamiento son usuales solamente en nuestra cultura y son universales o universalmente difundidas. Pero precisamente esta cultura, como no menos las mencionadas, no ejercitadas en la autonomía del pensar representativo, lo han comunicado no como algo inmediato, sino a través del múltiple paso del pensar, del estudio, del uso del lenguaje; se ha aprendido esencialmente a pensar y los pensamientos se han formado como habituales; la cultura del representar abstracto es algo infinita y pluralmente mediada en sí. En este hecho de la elevación es igualmente un hecho que una mediación.

Esta circunstancia de que la elevación del espíritu a Dios contenga en sí misma la mediación, es lo que nos invita a demostrar, es decir, a descomponer los momentos [GW 276] singulares de este proceso del espíritu, y precisamente en forma del pensar. Es el espíritu mismo, en lo más íntimo de sí, a saber, en su pensar, quien hace esta elevación, y ella es el recorrido de determinaciones del entendimiento; lo que ha de acaecer mediante la prueba es que tal efectuar pensante sea llevado a conciencia, que ésta sepa de ello como de una conexión de aquellos momentos del pensamiento. Contra tal exposición, que se despliega [L 83] en el campo de la mediación pensante, se declara tanto la fe, que quiere permanecer certeza inmediata, como también la crítica del entendimiento[8], que se encuentra en las complicaciones de aquella mediación como en casa, en éstas a fin de confundir la elevación misma. Con la fe hay que decir que el entendimiento por mucho que quisiera encontrar cosas que denigrar en aquellas pruebas, y por muy defectuosas que ellas sean para sí en su explicación de la elevación del espíritu desde lo contingente y temporal a lo infinito y eterno, el espíritu en el pecho del hombre no se deja privar de esta elevación. Ahora bien, si la elevación de este pecho se ha visto atrofiada por el entendimiento, entonces la fe, por una parte, ha reclamado la elevación y se ha mantenido firme en ella

8. Las posiciones aquí aludidas son las que pueden considerarse lideradas por Jacobi y Schleiermacher, por un lado, y por Kant, por el otro. Ambas, por motivos diferentes, coinciden en negar la posibilidad de las pruebas, aunque la fe, por su parte y a su manera, mantiene la elevación y, por tanto, la mediación.

y sin preocuparse por las críticas mezquinas del entendimiento; pero, por otra parte, a fin de ir por lo más seguro y no preocuparse por probar en general, se ha puesto de parte del entendimiento crítico contra el probar, en interés de su propia cerrazón. La fe no se deja arrebatar la elevación a Dios, es decir, su testimonio de la verdad, porque en sí misma es necesaria, más que un mero hecho o hecho cualquiera del espíritu. Hechos, experiencias interiores, las hay en el espíritu y sobre todo en los espíritus –y el espíritu no existe como algo abstracto, sino como los espíritus múltiples–, infinitamente plurales, las más contrapuestas y las más reprochables. Sólo para captar correctamente el hecho también como *hecho del espíritu*, no de los espíritus efímeros y contingentes, se requiere captarlo en su necesidad; sólo ella garantiza la corrección en este campo de la contingencia y del arbitrio. Pero el suelo de este hecho superior es, además, para sí el suelo de la abstracción; no solamente es lo más difícil tener una conciencia determinada y lúcida de ella y de sus conexiones, sino que encima ella es para sí el peligro, y éste es ineludible, cuando finalmente ha entrado la abstracción, cuando el pecho del hombre creyente ha gustado del árbol del conocimiento, cuando en él ha germinado el pensar en su figura propia, tal como es para sí y libre.

Si ahora nos acercamos más a la índole de la marcha interna del espíritu en pensamientos y los momentos de la misma, veremos, tal como ya fue notado desde el primer punto de partida[9], que es una determinación del pensamiento, a saber, en general la [L 84] *contingencia* de las cosas mundanas; por eso la primera forma de la elevación se encuentra históricamente en la llamada prueba cosmológica de la existencia de Dios. [GW 277] Del punto de partida se ha indicado igualmente que de su determinidad depende también la determinidad de la meta, a la que queremos elevarnos[10]. Si las cosas mundanas fueren determinadas también de otra forma, resultaría para el resultado, lo verdadero, también otra determinación –diferencias que, al pensar menos formado, puedan ser indiferentes, pero que en el suelo del pensar, sobre el que nos hemos situado, son

9. En la Lección novena, al final, cuando se anuncia la prueba cosmológica, GW XVIII, 273.

10. En otras palabras, desde lo contingente, en cuanto ser que no se mantiene en sí mismo, deducimos casi instintivamente un ser necesario. La indicación a la que se alude se halla en el mismo lugar señalado en la nota anterior.

aquello acerca de lo cual hay que dar razón–. Por tanto, si las cosas fueren determinadas en general como *existentes* [*daseyend*], entonces se podría mostrar de la existencia [*Daseyn*] como ser [*Seyn*] determinado[11], que su verdad es el *ser mismo*, el ser sin determinación ni límite. Dios entonces sería determinado solamente como el ser –la determinación más abstracta, con la que, como se sabe, empezaron los *eléatas*–. Del modo más evidente esta abstracción nos hace recordar la distinción anteriormente establecida[12] entre el pensar interior *en sí* [*an sich*] y el constituirse de los pensamientos en la consciencia; ¿quién no tiene la palabra «ser» en los labios (¡El tiempo *es* bueno! ¿De dónde *eres*? Y así sucesivamente hasta el infinito) en cuya actividad representativa no se encuentra, por tanto, esta pura determinación de pensamiento?, pero escondida en el contenido concreto (el tiempo, etc. hasta el infinito), solamente del cual la conciencia está llena de tales representaciones, por tanto sólo de ello sabe. Una distinción infinita de tal posesión y uso de la determinación del pensar del ser hace el fijarla para sí y como lo último, saberla al menos como lo absoluto, con o sin un Dios, como los eléatas. Si las cosas son ulteriormente determinadas como *finitas*, entonces el espíritu se elevaría desde ellas hacia el infinito; si al mismo tiempo ellas son determinadas como el ser real [*reale Seyn*], entonces se elevaría al infinito como al ser ideal [*ideell oder ideal*][13]. O bien si son de forma expresa determinadas *sólo* como siendo [*seyende*] inmediatamente, entonces se elevaría desde esta mera inmediatez, en cuanto una apariencia [*Schein*], a la *esencia* [*Wesen*] y además a la misma [esencia] como a su *fundamento* [*Grund*], o de ellas, en cuanto partes, a Dios como al *todo*, o en cuanto exteriorizaciones sin vida a Dios como la *fuerza*, de

11. Hegel juega con la conexión que se da entre *Daseyn* («existencia», literalmente «ser-ahí») y *bestimmtes Seyn* («ser determinado»), una conexión que traza explícitamente en Enc § 90: Ser-ahí, existencia, «es ser con una determinidad». El término *Daseyn* señala un carácter relativo que pone de manifiesto por sí mismo su contradicción respecto a la idea de Dios, que funda las pruebas. La necesidad de fundar toda existencia determinada es ya indicio del anclaje de toda verdadera prueba en Dios y que el movimiento de la prueba que va por sí misma desde el pensamiento hacia el que lo funda. El término *Daseyn* resalta el carácter globalmente dependiente del ser en su limitación respecto al pensamiento y su infinitud. Cf. CL GW XI, 324-326, Duque 536-540.

12. En los dos últimos párrafos de la Lección sexta, GW XVIII, 258

13. Sobre *ideelles*, cf. nota 23 de la Lección séptima. No hay en castellano término para distinguir entre *ideell* e *ideal*.

ellas en cuanto *efectos* a su *causa*[14]. Todas estas determinaciones son dadas a las cosas por el pensar, de la misma manera que para Dios se usan las categorías de *ser*, *infinito*, *ideal* [*ideelles*], [L 85] *esencia* y *fundamento*, *todo*, *fuerza*, *causa*; deben aplicarse también a él, si bien de modo transitorio, en el sentido de que, aunque sean válidas para él, Dios es efectivamente ser, infinito, esencia, todo, fuerza, etc., no agotan su naturaleza, es más profundo y rico en sí que lo que estas determinaciones expresan. El avance [*Fortgang*] desde cada una de tales determinaciones iniciales de la existencia [*Daseyn*][15], en calidad de lo finito en general, hacia su determinación final, a saber, más allá de lo infinito en [GW 278] el pensamiento[16], se ha de tener como una *prueba* totalmente del mismo modo que la que se desarrolla formalmente con este nombre. De esta manera se multiplicaba el número de las pruebas más allá de la pluralidad indicada[17].

Las categorías de contingencia y necesidad

¿Desde qué punto de vista hemos de considerar esta ulterior multiplicación, que quizás a nosotros nos parezca incómoda? No podemos rechazar sin más esta pluralidad; al contrario, una vez que nos hemos puesto en este punto de vista de las mediaciones del pensamiento reconocidas como pruebas, hemos de dar razón acerca de por qué tal despliegue se ha limitado y podía limitarse a las categorías en ellas contenidas. En vistas a esta nueva pluralidad ampliada, primeramente se ha recordar lo mismo que se dijo sobre la anterior que aparecía como más limitada. La pluralidad de puntos de partida que se ofrecen no es otra cosa que la pluralidad de categorías, que

14. Se enuncian transiciones entre esferas lógicas y en el interior de ellas, cada etapa corresponde a una prueba de la existencia de Dios por el movimiento de infinitización de las categorías: paso de lo finito a lo infinito, de lo real a lo ideal, de la apariencia a la esencia, de las cosas a su fundamento, de las partes al todo, de los efectos a la causa. Aquí Hegel viene a proponer una variedad de figuras que podría adoptar la prueba cosmológica. Por otra parte, lo que destaca Hegel es la insuficiencia de su resultado, pues se trata de una determinación (ser, infinito, ideal, esencia, fundamento, etc.) que dice poco sobre el concepto de Dios.

15. Aquí «existencia» se entiende en su sentido general, que es también el de ser determinado. Cf. CL GW XI, 59ss, Duque 241ss.

16. El infinito es aquí signo de un pensamiento en plena posesión de sí. Se trata de un movimiento que reconoce la infinitud del pensamiento.

17. Sin punto y aparte en el original, sino simplemente con punto y seguido

en el campo de la consideración lógica se encuentran en casa[18]; sólo hay que indicar cómo se muestran en dicho campo. Se muestran ahí mismo no ser otra cosa que la serie de las determinaciones [*Fortbestimmungen*] del concepto[19], y por cierto no de cualquier concepto, sino del concepto en sí [*an sich*] mismo –el desarrollo del mismo hacia su ser fuera de sí [*außereinander*], en la medida en que en ello se adentra igualmente en sí–; un aspecto en este avance es la determinidad finita de una forma del concepto, la otra que es su próxima verdad, la cual a su vez es solamente una forma, y por cierto más concreta y profunda que su anterior; el grado superior de una esfera es el comienzo a la vez de una superior. Este avance de la determinación del concepto lo desarrolla la lógica en su necesidad; cada grado que recorre contiene, en este sentido, la elevación de una categoría de la finitud hacia su infinitud[20]; contiene por tanto igualmente, desde su punto de partida, un concepto metafísico de Dios, y, en la medida en que esta elevación es captada en su necesidad, contiene una prueba de su ser; de esta manera [L 86] el pasar de un grado que conduce a su superior, en cuanto avance necesario del determinar más concreto y profundo, no es sólo como una serie de conceptos seleccionados casualmente, es también un avance a la verdad totalmente *concreta*, a la *manifestación perfecta* del concepto, a la igualación de aquellas manifestaciones con el concepto mismo. La lógica es, en este sentido, la teología metafísica, que considera la evolución de la idea de Dios en el éter del puro pensamiento, de tal manera que propiamente se limita a mirarla que es simplemente autónoma en y para sí.

Este desarrollo no debe ser nuestro objeto en estas lecciones; quisiéramos atenernos aquí a recoger *históricamente* aquellas determinaciones del concepto, de las cuales se ha de considerar la elevación a las determinaciones conceptuales, que son su verdad y que son

18. De ahí la afinidad de este argumento con la lógica y la metafísica; además de la referencia a la simultaneidad de los cursos sobre ambas disciplinas filosóficas

19 A pesar de que antes parecía evocar principalmente las otras esferas, se comprende que todo se juega en el nivel del concepto, puesto que él es la infinitud del pensamiento que da a la pura lógica su determinación de ser al mismo tiempo lo absoluto. Por ello Hegel precisa que se trata del concepto «en sí mismo», por cierto a lo largo de toda la lógica.

20. Esta es la elevación. Estos detalles importantes para explicar el movimiento lógico aclaran la inscripción de la lógica entera en el pensamiento de la infinitud. La elevación se da ya en el interior de la lógica.

aducidas como las determinaciones conceptuales de Dios[21]. El motivo para el carácter generalmente incompleto en aquella recepción de las determinaciones conceptuales puede ser solamente la falta de conciencia acerca de la naturaleza de [GW 279] las determinaciones conceptuales mismas, la conexión entre ellas, así como sobre la naturaleza de la elevación de ellas como finitas hacia el infinito. El motivo más cercano que se ha presentado de que la determinación de la contingencia del mundo y su correspondiente del *ser* [*Wesen*] *absolutamente necesario*, se ha de poner –y este motivo es a la vez una relativa justificación de la preferencia que se le ha dado– en que la categoría de la relación entre la *contingencia* y la *necesidad* es aquella en que confluyen y se resumen todas las relaciones entre la finitud y la infinitud del ser; la determinación más concreta de la finitud del ser es la contingencia, e igualmente la infinitud del ser, en su más concreta determinación, es la necesidad. El ser en su esencialidad propia es la efectividad, y la efectividad es en sí la relación en general entre contingencia y necesidad, teniendo la relación su perfecta determinación en la absoluta necesidad. La finitud, tomada en esta determinación del pensar, tiene la ventaja de, por así decir, estar tan preparada que en ella misma remite a su paso a su verdad, la necesidad; ya el nombre de *contingencia*, accidente, expresa que la determinidad de la existencia [*Daseyn*] como tal es *caer*[22].

[L 87] Pero la necesidad misma tiene su verdad en la *libertad*; con ésta se abre una nueva esfera, el suelo del *concepto* mismo. Este asegura a su vez otra relación para la determinación y para la marcha de la elevación a Dios, otra determinación del punto de partida y del resultado, a saber, primeramente la determinación de lo *adecuado a fin* [*Zweckmäßigen*] y del fin. Ésta se convertirá, por tanto, en la categoría para otra prueba de la existencia de Dios[23]. Pero el concepto no sólo se ha hundido en la objetividad, ya que como fin es sólo la

21. A pesar de que la prueba cosmológica podría adoptar formas diversas, como ha expuesto, hay razones para mantener la que históricamente ha prevalecido, tal como afirmará enseguida.

22. Hegel usa el término latino de *accidens*, cuya raíz es *cadere*, «caer» (metafóricamente, «perecer»), como también es el caso del término alemán *Zufälligkeit*, de *fallen*, «caer» Lo accidental o contingente es lo que existe pero no subsiste por sí mismo, su existencia no puede deducirse de su concepto mismo, sino que deriva de otro, del necesario, que es el presupuesto, la esencia, el fundamento, la causa.

23. Con el movimiento de la necesidad a la libertad, el argumento cosmológico pasa al teleológico.

determinación de la cosa, sino que es para sí, existente [*existirend*] libre de la objetividad[24]; de esta forma él es para sí el punto de partida y su paso desde una determinación propia, ya indicada[25]. Por tanto, que la primera prueba, la *cosmológica*, adopte la categoría de la relación de contingencia y necesidad absoluta, tiene, como ya se indicó[26], su relativa justificación en que esta misma relación es y resume en sí la determinación más propia, más concreta, última de la efectividad, todavía como tal, y por tanto la verdad de todas las categorías abstractas del ser. De esta manera el movimiento de esta relación resume en sí *el* movimiento de las primeras determinaciones abstractas de la infinitud, o más bien es abstracta-lógicamente el movimiento, el avance de la prueba, es decir, la forma del concluir en todas sólo una y la misma, que en ella se expone[27].

24. La libertad está precisamente en el sustraerse a la contingencia de las cosas mediante la negación para adentrarse en el dominio de la verdad.

25. Cf. Lección novena, al final, GW XVIII, 273. Con el movimiento desde la entelequia a la automediación, la prueba teleológica pasa a la ontológica.

26. En el párrafo anterior de esta misma lección, GW XVIII, 279.

27. Después de esta Lección décima, las dos primeras ediciones de las *Obras* de Hegel, editadas por sus discípulos, insertan el fragmento «Sobre la prueba cosmológica de la existencia de Dios». Este texto ciertamente no forma parte de las lecciones, sino que es anterior. Por su interés lo añadimos como Apéndice A.

Lección undécima

CONTINGENCIA Y NECESIDAD

El argumento desde la contingencia a la necesidad

Después de estas discusiones sobre el ámbito de las determinaciones de contenido, de las que nos ocupamos, consideramos la marcha de la ya mencionada elevación misma en la figura en la que ahora se nos presenta; la marcha es sencillamente el silogismo que de la contingencia del mundo concluye un ser [*Wesen*] absolutamente necesario del mismo. Si tomamos la expresión formal de este silogismo en sus momentos particulares, reza así:

> Lo contingente no se mantiene sobre sí mismo, sino que tiene algo en sí mismo necesario, como su presupuesto en general: como su esencia [*Wesen*], fundamento, causa.
> Ahora bien, el mundo es contingente; las cosas singulares son contingentes, y el mundo como todo es un agregado de las mismas;
> luego el mundo tiene como su presupuesto algo en si mismo necesario.

La determinación de la que se desprende esta conclusión, es la contingencia de las cosas mundanas[1]. Si tomamos esta tal como se encuentra en la sensación y en la representación, si comparamos lo que acaece en el espíritu de los hombres, entonces podremos dar ciertamente como experiencia que las cosas mundanas, tomadas por sí mismas, son consideradas como contingentes. Las cosas singulares no provienen de sí mismas ni se mueven por sí mismas; como contingentes, están determinadas a perecer; de manera que esto no sólo les acaece de modo contingente, sino que esto constituye su naturaleza. Incluso cuando su decurso se desarrolla en ellas y acontece regularmente y conforme a ley, éste va hacia su fin o más bien las lleva a su fin, del mismo modo que su existencia se ve entorpecida de múlti-

1. Todo el discurso puede ser leído teniendo en cuenta Enc §§ 247-248

ples maneras e interrumpida desde fuera Si son consideradas como condicionadas, sus condiciones son existencias independientes fuera de ellas, que les corresponden o no, que momentáneamente les sustentan o no. Primeramente se muestran ordenadas en el espacio, sin que ninguna otra relación las conjunte en su naturaleza; las cosas más heterogéneas se encuentran unas junto a las otras, y su alejamiento puede tener lugar, [L 89] sin que nada cambie en la existencia de unas o de otras; de igual modo se siguen exteriormente unas a otras en el tiempo. Son finitas en general, y por muy independientes que también aparezcan, son esencialmente no independientes por el límite de su finitud. *Son*; son efectivas, pero su efectividad tiene sólo el valor de una posibilidad; son, pero pueden igualmente no ser que ser.

Sin embargo, en su existencia descubrimos no sólo *conexiones* de *condiciones*, es decir, las dependencias, por las que son determinadas como contingentes, sino también las conexiones de *causa* y *efecto*, *regularidades* de su decurso interior y exterior, *leyes*[2]. Tales dependencias, la conformidad a leyes las eleva sobre la categoría de la contingencia hasta la [GW 281] necesidad, y ésta aparece de esta manera en el *interior del círculo*, que hemos pensado como lleno sólo con contingencias[3]. La contingencia vindica su poder sobre las cosas a causa de su aislamiento; por ello pueden ser lo mismo que no ser; pero las cosas son igualmente lo contrario, no aisladas, sino como determinadas, limitadas, simplemente relacionadas unas con otras. Por esta oposición de su relación, empero, no mejora su situación. El aislamiento les prestaba la apariencia [*Schein*] de independencia, pero la conexión con otras, es decir, de unas con otras, expresa las cosas singulares como no independientes, las hace condicionadas y efectuadas por medio de otras, pero necesariamente por medio de otras, no por medio de sí mismas. Lo independiente debería ser, pues, estas necesidades mismas, estas leyes. Lo que esencialmente está en conexión, no tiene en sí mismo su determinación y su sustento; es aquello de lo que ellas son dependientes. Pero estas mismas conexiones, tal como son determinadas como de causas y efectos, de la condición y

2. Así empieza a mostrar que en lo contingente anida la necesidad.

3. Dos notas caracterizan lo contingente: 1) su aislamiento, no es el todo, sino partes que se mantienen o son mantenidas en y por el todo, por el conjunto de condiciones, y 2) su dependencia del contexto, del conjunto de condiciones, del ser necesario. Estas dos notas representan una contradicción, la propia de lo contingente.

de lo condicionado, etc., son ellas mismas de índole limitada, incluso contingentes unas con respecto a otras, de modo que cada una igualmente es como no es, y también es capaz de ser entorpecida por las circunstancias, es decir, incluso ser interrumpidas por contingencias, verse interrumpidas en su actividad y en su vigencia tanto como las cosas singulares, frente a cuya contingencia no les aventajan en nada. Al contrario, estas conexiones, leyes, a las que se les debe atribuir la necesidad, no son siquiera lo que denominamos cosas, sino *abstracciones*. Cuando de esta manera en el campo de las cosas contingentes se muestra la conexión de la necesidad en leyes, especialmente en relaciones de causa y efecto, [L 90] entonces esta misma es algo condicionado, limitado, una necesidad *exterior* en general; ella misma recae en la categoría de las cosas, tanto por su aislamiento, es decir, exterioridad, como al revés por su condicionalidad, limitación, dependencia. En la conexión de *causas* y efectos se encuentra no sólo la satisfacción, que se echa de menos en el aislamiento, vacío y carente de relación, de las *cosas*, que precisamente por ello se llaman contingentes, sino además la abstracción indeterminada, cuando se dice *cosas*[4]; la inestabilidad de las mismas desaparece en esta relación de la necesidad, en la que son transformadas al ser determinadas como *causas*, cosas *originarias*, sustancias que son activas. Pero en las conexiones de este círculo las causas mismas son finitas: comenzando como causas, su ser es de nuevo aislado y por tanto contingente; o no es aislado, entonces son efectos, consecuentemente no independientes, sino puestos por otros. Series de causas y efectos son en parte contingentes unas con otras; en parte continuadas por sí hasta el *infinito*, contienen en su contenido puramente tales puestos y existencias, cada una de las cuales es por sí finita, y lo que debía dar sustento a la conexión de la serie, lo *infinito*, no es algo más allá, sino algo meramente negativo, [GW 282] cuyo sentido es sólo de manera negativa y condicionada por medio de lo que *debía* ser negado por él, pero precisamente por ello no es negado.

4. En su traducción francesa, Lardic propone cambiar la puntuación, de forma que esta proposición se lea así: «... la abstracción indeterminada; cuando se dice *cosas*, la inestabilidad de las mismas desaparece...». De esta manera queda claro que las cosas adquieren un valor que no tienen, que se despliega en la abstracción de los términos de causa y cosa originaria. «*Causas*, cosas *originarias*» es un juego de palabras muy semejantes: *Ursache* (causa) y *ursprüngliche Sachen* (cosas originarias).

Por encima de este cúmulo de contingencias, por encima de la necesidad, que está implícita en ellas mismas, que sólo es exterior y relativa, y por encima del infinito, que es sólo algo negativo, se levanta el espíritu hacia una necesidad, que no va más allá de sí, sino que es en y para sí, cerrado en sí, perfectamente determinado en sí, y puesto por y dependiente de todas las otras determinaciones.

Las pruebas y lógica

Estos podrían ser, en una representación aproximativa o de forma todavía más concentrada, los momentos esenciales del pensamiento en el interior del espíritu humano, en la razón, la cual no ha sido llevada ni metódica ni formalmente a la conciencia de su proceso interior, y menos aún se ha formado para la investigación de aquellas determinaciones del pensamiento, que el espíritu recorre, y su conexión. Pero ahora hemos de pasar a ver si el pensamiento, que procede formal y metódicamente en silogismos, ha captado y expresado correctamente aquella marcha de la elevación, que nosotros presuponemos como fáctica y que necesitamos tener [L 91] ante los ojos sólo en sus pocas determinaciones fundamentales; pero a la inversa, si muestra y asegura, como justificados en sí mismos, aquellos pensamientos y su conexión, a través de la investigación de los pensamientos en ellos mismos, por lo que la elevación verdaderamente deja de ser una presuposición y desaparece lo oscilante de la corrección de su concepción. Pero esta investigación aquí debe ser excluida, en la medida en que, tal como se ha de promover en sí y en ellos, ha de ir hasta el último análisis de los pensamientos. Debe llevarse a cabo en la *lógica*, la ciencia de los pensamientos, pues yo concibo lógica y metafísica juntas, en la medida en que la última al mismo tiempo consiste nada más que en tratar un contenido concreto, como Dios, el mundo, el alma, pero de tal modo que estos objetos son captados como noumena, o sea, como sus pensamientos. Aquí sólo se pueden asumir más bien los resultados lógicos que el desarrollo formal[5].

Un tratado sobre las pruebas de la existencia de Dios no se puede mantener independiente, en el sentido de que debería tener completitud filosófico-científica. La ciencia es la conexión desarrollada de la

5. Las GW ponen aquí solamente un punto y seguido.

idea en su totalidad. En la medida en que un objeto singular es separado de la totalidad, hacia la que la ciencia debe desarrollar la idea, como única forma de exponer la verdad, el tratado debe ponerse puntos límite [*Grenzpunkte*], que debe presuponer como establecidos en el decurso restante de la ciencia. Con todo, el tratado puede producir por sí mismo [GW 283] la apariencia [*Schein*] de independencia por el hecho de que lo que son las limitaciones de la exposición, es decir, las presuposiciones no discutidas, hasta las cuales avanza el análisis, atestiguan por sí mismas a la conciencia. Todo escrito contiene tales últimas representaciones, principios, sobre los cuales el contenido se apoya consciente o inconscientemente; en él se encuentra un horizonte de pensamientos circunscrito, que en él no son ulteriormente analizados, cuyo horizonte está fijado en la cultura de una época, de un pueblo o en cualquier círculo científico y más allá del cual no se necesita ir; es más, querer ir más allá de estos puntos límite de la representación por medio del análisis de la misma y ampliarla hacia conceptos especulativos, sería desventajoso para lo que se llama la comprensibilidad popular.

Sin embargo, dado que el objeto de estas lecciones esencialmente se encuentra en el ámbito de la filosofía, en ellas no se puede [L 92] prescindir de conceptos abstractos; pero a los que aparecen en este primer punto de vista ya los hemos referido y, a fin de alcanzar lo especulativo, necesitamos solamente resumirlos; pues lo especulativo consiste en general en nada más que en conjuntar los pensamientos, a saber, los que ya se tienen.

Pues bien, los pensamientos que se han aducido son primeramente las siguientes determinaciones fundamentales: contingente es una cosa, ley, etc. por su *aislamiento*; si es y si no es, ello no comporta ninguna perturbación o alteración para las otras cosas; el hecho de que no sean sostenidas por las otras, o de que el sustento que tengan de otras sea del todo insuficiente, les da una apariencia también insuficiente de independencia, que precisamente constituye su contingencia. Para la *necesidad* de una existencia [*Existenz*][6] exigi-

6. Hegel usa dos términos para lo que suele traducirse como «existencia»: *Daseyn* (literalmente, «ser-ahí», «ser determinado»; cf. Lección décima, nota 11) y *Existenz* (en latín, *existentia*), que designa algo fundamentado y condicionado, en contraste con aquello que es fundamento esencial, *Wesen* (en latín, *essentia*). Dado que es difícil verter dicha distinción al castellano, le añadiremos con frecuencia el término original.

mos, por el contrario, que esté en conexión con *otras*, de manera que según todos los aspectos, tal existencia sea completamente determinada por las otras existencias como condiciones, causas y que por sí no sea desprendida de ellas o pueda ser desprendida, ni tampoco que no haya alguna condición, causa, circunstancia de la conexión, por la que podría ser desprendida, que ninguna circunstancia contradiga a las otras que la determinan. De acuerdo con esta determinación, ponemos la contingencia de una cosa en su *aislamiento*, en la *falta de la completa conexión* con las otras. Esto es lo uno.

Pero, a la inversa, cuando una existencia se encuentra en esta perfecta conexión, se halla en una dependencia y condicionalidad por todos los lados, perfectamente *no independiente*. Tan sólo en la necesidad encontramos más bien la independencia de una cosa; lo que es necesario, debe ser; su *deber-ser* [*Seyn-müßen*][7] expresa su independencia de modo que lo necesario *es*, porque es. Esto es lo *otro*.

La naturaleza de la necesidad

[GW 284] Así pues, hemos visto que se requieren dos clases de determinaciones contrapuestas para la necesidad de algo: su independencia, pero en ésta se halla aislado, y es indiferente, si es o no; su ser-fundamentado y ser-contenido en la relación completa con todo lo otro, con lo que está rodeado, por cuya conexión es sostenido; entonces es no independiente. La necesidad es algo conocido, como también lo contingente; tomado según una primera representación así todo está en ellas en orden: lo contingente es distinto de lo [L 93] necesario y apunta más allá hacia algo necesario, el cual, empero, si lo consideramos más de cerca, recae incluso bajo la contingencia, tanto porque, en cuanto puesto por otro, es no independiente, como porque, en cuanto sustraído a tal conexión, es aislado y a la vez inmediatamente contingente; las distinciones hechas son, pues, sólo mentadas[8].

7. Ahí se indica una necesidad que no es el *sollen*, que es de carácter moral. El *Seyn-müßen* expresa una necesidad ineludible, que no tiene nada que ver, pues, con la tarea infinita del *Sollen*, sino con una realización necesaria.

8. También la necesidad se caracteriza por su independencia (ser por sí mismo) y por su conexión (ser el fundamento de lo contingente). Por eso recuerda Hegel que lo que se afirma acerca de la contingencia y de la necesidad es sólo mentado y no pensado. La contraposición entre el mentar o querer decir y el decir (*meinen* y *sagen*) en FE A. *Bewußtsein* I. *Die sinnliche Gewissheit* (GW IX, 63-70, *Obras* I, 179-187).

Dado que no queremos investigar más de cerca la naturaleza de estos pensamientos y por el momento dejar al lado la oposición entre necesidad y contingencia y permanecer en la primera, nos mantenemos en lo que se encuentra en nuestra representación, según la cual ni una ni otra de las determinaciones son suficientes para la necesidad, pero que también ambas son exigidas: la independencia –de manera que lo necesario no sea mediado por *otro*–, e igualmente la mediación de lo necesario en la conexión con el otro; se contradicen, pero en la medida en que ambas pertenecen a *una única necesidad*, no deben contradecirse en la unidad, a la que en ella están unidas, y para nuestra comprensión lo que hay que hacer es que los pensamientos, que en ella están unidos, también sean reunidos. En esta unidad, por tanto, la *mediación* con *otro* ha de coincidir en la independencia misma, y ésta, en cuanto *relación* consigo, ha de tener la mediación con otro *en el interior de ella misma.* Pero en esta determinación ambas cosas pueden ser reunidas de manera que la *mediación con otro* sea al mismo tiempo *mediación consigo*, es decir, sólo de manera que la *mediación con otro se supera* [*aufhebt*] y se convierte en la *mediación consigo.* De esta manera la unidad consigo mismo como unidad no es la identidad abstracta, que vimos como aislamiento, en la que la cosa sólo se relaciona consigo, y en lo que consiste su contingencia; la unilateralidad, sólo en virtud de la cual está en contradicción con la mediación igualmente unilateral de otro, es asimismo superada [*aufgehoben*] y desaparecida esta no verdad; la unidad así determinada es la verdadera, y sabida como verdadera es la especulativa[9]. La necesidad, así determinada, de que ella es una de estas determinaciones contrapuestas, se muestra no ser meramente una simple representación y una simple determinidad; además, el superar de las determinaciones contrapuestas es no meramente nuestra cosa y nuestra obra, como si nosotros lo llevásemos a cabo, sino que es la naturaleza y el obrar de estas [GW 285] determinaciones en ellas mismas, puesto que ellas son reunidas en una [L 94] determinación. También estos dos momentos de la necesidad, de ser *en ella* mediación con otro y superar esta mediación y

9. La similitud de características entre contingencia y necesidad obliga a ahondar en el concepto de necesidad, que consiste en la coincidencia entre la mediación con otro, ser por otro, la conexión, por una parte, y la independencia o ser mediado consigo, por otra. Esta identidad es la del concepto.

ponerse a sí misma como sí misma, precisamente por mor de su unidad, no son actos separados. En la mediación con *otro* se relaciona *consigo misma*, es decir, lo otro, por lo que ella se media consigo, es ella misma; así es en cuanto otro *negado*; ella misma es para sí misma lo otro, pero solo *momentáneamente* –momentáneamente, sin introducir en ello la determinación del tiempo, la cual entrará en la *existencia* [*Daseyn*] del concepto–; este ser-otro es esencialmente superado [*Aufgehobenes*]; en la existencia aparece igualmente como otro *real* [*reelles*]. Pero la absoluta necesidad es aquella que es conforme a su concepto.

12Lecc12
[L 95 / GW 285]

Lección duodécima

NECESIDAD Y LIBERTAD

Crítica de la necesidad absoluta

En la lección anterior se ha expuesto el concepto de la necesidad absoluta, de la *absoluta*; absoluto con frecuencia no significa más que *abstracto*, y con igual frecuencia se considera que con la palabra «absoluto» se ha dicho todo y que, entonces, ya no se puede ni se debe indicar ninguna determinación Pero, de hecho, de una determinación así es únicamente de lo que se trata. La necesidad absoluta es precisamente de tal manera abstracta, lo abstracto por antonomasia, que es el reposar en sí misma, es el no subsistir en, de o por otro. Pero hemos visto que [la necesidad] no solamente es la conformidad con su concepto como con cualquier otra cosa, de manera que comparemos a éste con su existencia exterior, sino que es *este mismo ser-conforme*, que, lo que puede ser considerado como el lado exterior, está contenido en ella [en la necesidad], que precisamente el reposar sobre sí misma, la identidad o relación consigo misma, constituye el aislamiento, por el cual las cosas son *contingentes*, una autonomía que es más bien una no independencia[1]. La *posibilidad* es la misma abstracción; posible debe serlo sólo aquello que no se contradice, esto es, lo que es sólo idéntico consigo, en el cual no tiene lugar ninguna identidad con otro, ni siendo en el interior de sí mismo lo otro de sí mismo[2]. Contingencia y posibilidad se distinguen únicamente por el hecho de que a lo contingente le compete una existencia [*Daseyn*], mientras que lo posible no es sino

1 Hegel recuerda el concepto de necesidad absoluta con el que terminó la lección anterior, la necesidad que consiste en la coincidencia entre la mediación con otro, ser por otro, la conexión, por una parte, y la independencia o ser mediado consigo, por otra.

2. Se entiende, de su identidad. En la completa indeterminación de lo posible no hay identidad alguna, ni por tanto alteridad alguna.

una posibilidad de tener una existencia. Pero, a su vez, lo contingente tiene en sí mismo solamente una existencia tal que no tiene sino valor de posibilidad; *es*, pero lo mismo puede ser que *no* ser. En la contingencia, como ya hemos dicho, el ser-ahí o la existencia [*das Daseyn oder die Existenz*][3] está dispuesta de tal modo que se determina como siendo en sí misma algo *nulo* [*Nichtiges*] y, por tanto, el tránsito hacia su otro, lo necesario, está ya expresado en ella. Lo mismo acontece con la identidad abstracta, aquella simple relación consigo [GW 286] misma; es sabida como posibilidad, que con la posibilidad no es todavía nada; que algo es posible, con ello todavía no hay nada [L 96] realizado; la identidad es lo que verdaderamente es en cuanto determinada como una indigencia[4].

Lo defectuoso de esta determinación se ha completado, tal como vimos, por la determinación opuesta. La necesidad por ello no solamente no es abstracta, sino verdaderamente absoluta, puesto que contiene en sí misma la conexión con lo otro, siendo la diferencia en sí misma algo ideal [*ideelles*], pero en cuanto superada [*aufgehoben*]. De esta manera, pues, contiene lo que pertenece a la necesidad en general, pero se distingue de ésta por ser exterior, finita, cuya conexión sólo va más allá al otro, que permanece y vale como siendo[5], y así es sólo dependencia. Se llama también necesidad, en la medida en que la mediación en general es esencial a la necesidad. La conexión de su otro con el otro, que constituye la necesidad, es en su extremo sin apoyo; la necesidad absoluta transforma tal relación con otro en una relación consigo misma, produciendo de este modo la adecuación *interna* consigo misma[6].

3. Echandía traduce estos dos términos parafraseándolos de esta manera: «ya sea simplemente exterior, ya provenga de la cosa misma». Sobre estos términos, cf. Lección décima, notas 2 y 11

4. *Bedürftigkeit*, «necesidad» en el doble sentido de «indigencia» o «pobreza» y «necesidad de otra cosa». En la necesidad anida una ambigüedad, puesto que en un sentido puede significar abstracción, aislamiento de la cosa en sí misma. Por ello hay que distinguir entre, por una parte, necesidad exterior o finita, que expresa solamente el vincularse, depender una cosa de otra, y por otra, la necesidad verdadera y propia, la verdaderamente absoluta, que consiste en la mediación consigo, de modo que recibe su ser no del otro, sino de sí misma

5. *Seyendes*, como ente.

6. Aquí se ha llegado a la formulación del concepto de la necesidad verdaderamente absoluta, que es independencia y conexión, porque la relación con otro es relación consigo. El concepto de necesidad verdaderamente absoluta le lleva a hablar del espíritu, puesto que es el que realiza dicho concepto.

NECESIDAD Y LIBERTAD DEL ESPÍRITU

Por consiguiente, el espíritu se eleva desde la contingencia y la necesidad exterior, porque estos pensamientos en sí mismos no son suficientes ni satisfactorios; encuentra *satisfacción* en el pensamiento de necesidad absoluta, porque ésta significa la *paz* consigo mismo. Sin embargo, su resultado, en cuanto resultado, es: *es así*, simplemente necesario; entonces, toda nostalgia, toda aspiración, toda exigencia hacia algo otro se ha hundido; ya que lo otro se ha integrado en ella, en ella no hay ninguna finitud, está perfectamente acabada en sí misma, infinita en sí misma y presente, no hay nada fuera de ella; en ella no hay límite [*Schranke*] alguno, pues ella es ser cabe sí misma. No es el elevarse mismo del espíritu a la necesidad como tal lo que es satisfactorio, sino el fin, en la medida en que se ha llegado a él.

Si nos detenemos un momento en la consideración de esta satisfacción subjetiva, nos recuerda aquella que encontraban los griegos en el sometimiento a la necesidad. Ceder a la ineludible fatalidad, a ello exhortaban los sabios, especialmente la sabiduría del coro trágico, y admiramos la calma de sus héroes, con que ellos, espíritus inflexibles, libremente iban al encuentro de la suerte que el Destino les deparaba. Esta necesidad y los fines de su voluntad, aniquilados por la necesidad, el poder constringente de tal destino y la libertad parecen ser los contrincantes y [L 97] no permitir reconciliación alguna, ni siquiera una satisfacción. De hecho, el dominio de esta necesidad antigua inflige tristeza, que no es borrada ni hecha odiosa por medio de la obstinación o la amargura, pero cuyos lamentos son más bien apartados por el silencio antes que acallados por la curación del corazón. Lo satisfactorio que el espíritu encontró en el pensamiento de la necesidad, hay que buscarlo únicamente en que él mismo no se atiene sino a aquel resultado abstracto [GW 287] de la necesidad: *es* así, un resultado que el espíritu lleva a término en sí mismo. En este puro *es* no hay más contenido; todos los fines, intereses, deseos, hasta el sentimiento concreto de la vida, han sido apartados y han desaparecido. El espíritu produce en sí mismo este resultado abstracto, abandonando él mismo precisamente aquel contenido de su querer, el contenido de su vida misma, renunciando a todo. El poder, que le acontece por medio de la fatalidad, el espíritu lo revierte en

libertad. Pues el poder sólo puede imponérsele dominando aquellos lados que en su existencia [*Existenz*] concreta tienen una existencia interna y externa [*ein inneres und außeres Daseyn*]. En la existencia [*Daseyn*] exterior el hombre está bajo un poder externo, bien sea el de otros hombres, bien sea el de las circunstancias, etcétera; pero la existencia [*Daseyn*] exterior tiene sus raíces en lo interior, en sus instintos, intereses, fines; son estos los vínculos –justificados y éticamente obligatorios, o bien injustificados– que someten al espíritu a dicho poder. Empero, las raíces son de su interior, son suyas; puede arrancárselas del corazón; su voluntad, su libertad es la fuerza de la abstracción, la fuerza capaz de hacer del corazón la tumba del corazón mismo. Así pues, cuando el corazón renuncia a sí mismo, no deja nada para el poder en lo que éste pueda imponérsele; lo que el poder destruye es tan sólo una existencia [*Daseyn*] sin corazón, una exterioridad, en la cual ya no alcanza al hombre mismo; él ya está fuera de allí donde golpea el poder.

Hemos dicho anteriormente[7] que *es así* es el resultado de la necesidad, al cual el hombre se atiene; como *resultado*, es decir, que él ha producido este ser abstracto. Este es el otro momento de la necesidad, la mediación por la negación del *ser-otro*. Este otro es lo determinado en general, que ya hemos visto como existencia interior, el abandono de los fines concretos, los intereses; en efecto, éstos no son solamente unos vínculos que enlazan con la exterioridad y, por ende, someten a ella, sino que son en sí mismos lo particular y exteriores a lo más interior, a la pura universalidad pensante, [L 98] a la pura relación de la libertad consigo. Esta es fuerza de esta libertad, la de recogerse abstractamente en sí misma y, de este modo, excluir de sí lo particular, y así hacer de ello algo exterior, que ya no la alcanza. Lo que a nosotros, los hombres, nos hace desgraciados o insatisfechos, o simplemente amargados, es la escisión que se produce en nosotros, esto es, la contradicción, consistente en que aquellos instintos, fines, intereses, o incluso tan sólo aquellas exigencias, deseos y reflexiones, están en nosotros y, al mismo tiempo, en nuestra existencia son lo *otro* de las mismas, su contrario. Esta escisión o discordia en nosotros puede ser disuelta de dos maneras: una, poner en armonía nuestra existencia exterior, nuestra situación, las circuns-

7. En la mitad del párrafo anterior de esta misma lección, GW XVIII, 286.

tancias que nos atañen y por las que generalmente nos interesamos, ponerlas en armonía con las raíces de sus intereses –una armonía se experimenta como felicidad y satisfacción–[8]; pero la otra, [GW 288] en caso de disensión entre ambas y, por tanto, de desdicha, en lugar de la satisfacción, una tranquilidad natural del ánimo logrará superar la discordia, o si se trata de una lesión más profunda de una voluntad enérgica, y sus legítimas exigencias, la fortaleza heroica de la voluntad produce un apaciguamiento contentándose con la situación presente[9], conformándose a lo que es, un desistir que no renuncia unilateralmente a la exterioridad, a las circunstancias, a la situación, porque éstas hayan sido forzadas, domeñadas, sino un [desistir] por el que su voluntad abandone incluso la determinación interior, que se desprenda de sí. Esta libertad de la abstracción[10] no es sin dolor, pero éste es rebajado al dolor natural, sin el dolor del arrepentimiento, el de la rebelión contra la injusticia, como sin consuelo ni esperanza; pero la libertad tampoco necesita consuelo, pues el consuelo presupone una pretensión que aún se tiene, que aún se afirma, y que, al no haber sido satisfecha de una manera, pide que sea satisfecha de otra, recuperando en la esperanza todavía la exigencia.

Pero ahí reside al mismo tiempo este momento de la tristeza mencionado, que se expande sobre esta transfiguración de la necesidad en libertad. La libertad es el resultado de la mediación por la negación de las finitudes, en tanto que el ser abstracto, la satisfacción es la relación vacía consigo misma, la soledad sin contenido de la autoconciencia consigo. Este defecto [L 99] reside en la *determinidad* del resultado, como también del punto de partida; es el mismo en ambos casos, es precisamente el carácter indeterminado del ser.

8. La primera posibilidad de superar la escisión consiste en armonizar los deseos con la existencia exterior, transformando ésta de acuerdo con aquéllos. Cf. FD § 124: es el derecho a obrar conforme a su intención, su voluntad subjetiva. En general puede reconocerse aquí la posición de Schiller (cf. *Sobre la gracia y la dignidad*), en polémica con Kant, que influyó en el joven Hegel y que en el fondo mantuvo toda su vida. La segunda consiste en conformarse a las circunstancias, en aceptarlas, como hace el héroe, aunque le vaya en ello la vida.

9. Aquí podría verse aludida la posición del romanticismo.

10. Aquí Hegel habla de «libertad de la abstracción» en el sentido de hacer abstracción o renuncia de los propios deseos. En la FD § 5 y nota, habla de ella como el primer momento de la libertad, que es el de la indeterminación, en el sentido de que la voluntad no está determinada previamente. Este primer momento de la libertad cuando se aísla y se absolutiza lleva al fanatismo y a la furia de la destrucción.

El mismo defecto que se ha observado en la figura del proceso de la necesidad, tal como existe en la región de la voluntad del espíritu subjetivo, se hallará igualmente en este proceso cuando sea un contenido objetivo para la conciencia pensante. Pero dicho defecto no reside en la naturaleza del proceso mismo y considerar el mismo en la figura teórica es ahora precisamente nuestra tarea propia[11].

11. Este discurso sobre la libertad versa solamente sobre la del ser finito, que se cierra en su indiferencia respecto al otro. El ser verdaderamente libre es sólo el espíritu absoluto, que no es indiferente al otro, al objeto, sino que lo incluye.

Lección decimotercera

LA FORMA INSUFICIENTE DE LAS PRUEBAS

El defecto en el argumento desde la contingencia hasta la necesidad

Ya se señaló la forma general del proceso como la mediación consigo mismo, que contiene el momento de la mediación con lo otro, de tal modo que esto otro está puesto como algo negado, como algo ideal [*Ideelles*]. Igualmente se ha presentado este mismo proceso, tal como está presente en el hombre como el itinerario religioso de la elevación a Dios, en sus momentos más precisos. Ahora hemos de comparar, con la interpretación indicada del elevarse del espíritu a Dios, la que se encuentra en la expresión formal que se denomina *demostración*.

La diferencia parece ser pequeña, pero es significativa y constituye la razón por la cual una tal demostración ha sido presentada como defectuosa y en general [GW 289] abandonada. Porque lo mundano es contingente, hay un ser [*Wesen*] absolutamente necesario; este el modo sencillo como se ha establecido la conexión. Ahora bien, si ahí se nombra un *ser* [*Wesen*], y hemos hablado tan sólo de la necesidad absoluta, ésta puede de esta manera ser hipostasiada, pero el ser [*Wesen*] es todavía lo indeterminado, que no es ni sujeto ni ser vivo, y mucho menos aún espíritu; pero, en la medida en que hay en el ser [*Wesen*] como tal una determinación que a pesar de todo puede ser de interés, de ello hemos de tratar más adelante.

Lo importante en primer lugar es la *relación* [*Verhältniß*] que se indica en esta proposición: puesto que lo uno, lo contingente, *existe*, también es lo *otro*, lo absolutamente necesario. Aquí hay dos entes [*Seyende*] en conexión: un ser [*Seyn*] con *otro ser que es*; una cone-

xión que hemos considerado una necesidad *externa*. Ahora bien, precisamente esta necesidad exterior es lo que es inmediatamente como dependencia, en la cual el resultado depende de su punto de partida; sin embargo, en la medida en que cae en la contingencia, esta necesidad ha sido reconocida justamente como insatisfactoria[1]. Ella es, por tanto, contra la que se han dirigido las protestas que se han levantado contra este modo de conducir la prueba[2].

[L 101] En efecto, ella contiene la relación [*Beziehung*] según la cual una determinación, la de ser absolutamente necesario, está mediada por la otra, la de ser contingente, por lo que aquel [el ser necesario] es puesto como dependiente en la relación [*Verhältniß*][3], y por cierto en la relación con el condicionado con respecto a su condición. Esto es, en general, lo que principalmente aportó *Jacobi* respecto al conocimiento de Dios en general, a saber, que conocer, concebir, significan sólo «deducir una cosa de sus causas más próximas, o comprender sus condiciones inmediatas de la serie» (*Briefe über die Lehre des Spinoza*, p. 419); «concebir lo incondicionado no significa, pues, sino convertirlo en un condicionado o en un efecto»[4]. Con todo, la última categoría, aceptar lo absolutamente necesario como *efecto*,

1 La primera crítica a la prueba cosmológica, que parte de la contingencia del mundo para probar la existencia de un ser necesario, consiste en afirmar que la prueba concibe la relación de necesidad como externa. La necesidad externa afirma sólo la dependencia «en la cual el resultado depende de su punto de partida». Ahora bien, si la necesidad es externa, la relación que establece debería pensarse de modo bidireccional, tanto desde lo contingente hacia el ser necesario, como también desde el ser necesario hacia el contingente. Tanto el contingente como el necesario son dependientes y necesarios, uno para el otro. Por ello Kant afirmará que si lo que se ha de explicar es sólo algo contingente, no se ha de postular algo más que contingente, por tanto, en vez de inferir un creador, sería suficiente inferir un demiurgo.

2. Cf. KrV B 631-648.

3. Aunque tanto *Beziehung* como *Verhältniß* se traduzcan por «relación», son conceptos diferentes. El primero denota el hecho que cada uno esté referido al otro (cf. CL GW XI, 54s, 62, etc.; Duque lo traduce por «respectividad»); mientras que el segundo denota la situación que se da entre dos términos, como pueden ser causa y efecto, parte y todo, esencia y apariencia, sustancia y accidente, finito e infinito, etc.

4. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, en *Werke* IV/2, 149 nota; versión cast., 288, nota 158: «Comprendemos una cosa cuando podemos derivarla desde su causa próxima o considerarla según sus vinculaciones inmediatas en la serie. Pero lo que podemos derivar o comprender de esta forma nos presenta una conexión mecánica» «Descubrir condiciones de lo incondicionado, *inventar* una posibilidad para lo absolutamente *necesario* y querer *construirlo*, y poder *concebirlo*, todo esto nos parece una empresa absurda» (153s; versión cast., 234). «Si debe ser posible un concepto de esto incondicionado y desconectado, y por tanto de lo extranatural, entonces tiene que dejar de ser incondicionado, tiene que recibir condiciones, y lo *absolutamente necesario* tiene que empezar por *ser posible*, para que así se deje *construir*» (154s; versión cast., 235).

ciertamente cae enseguida; esta relación contradice inmediatamente la determinación de que aquí se trata, la de lo absolutamente necesario; pero la relación [*Verhältniß*] de *condición*, como también la de fundamento, es más extrínseca; por lo que puede deslizarse fácilmente. En todo caso lo mismo está presente en esta proposición: dado que existe algo contingente, existe también lo absolutamente necesario.

Puesto que hay que reconocer este defecto, salta a la vista enseguida que a una relación tal como la de condicionamiento y dependencia no se le da ninguna significación *objetiva*. Esta relación [*Verhältniß*] está presente tan sólo en el *sentido* enteramente *subjetivo*[5]; la proposición no expresa ni *debe* expresar que lo absolutamente necesario tenga condiciones, y en concreto que esté condicionado precisamente por el mundo contingente, todo lo contrario. Sino que todo el decurso de la conexión sólo se encuentra en la demostración; únicamente nuestro conocimiento del ser absolutamente necesario es condicionado por [GW 290] aquel punto de partida; lo absolutamente necesario no *es* tal por el hecho de elevarse por encima del mundo de la contingencia, porque tenga necesidad de éste en cuanto punto de partida y presupuesto, para, partiendo de este mundo, alcanzar su propio ser [*Seyn*]. No es lo absolutamente necesario, no es Dios quien ha de ser pensado como estando mediado por algo otro, como dependiente y condicionado. Es el *contenido* mismo de la prueba, que corrige el defecto, el cual es visible solamente en la *forma*[6]. Pero así nos hallamos ante una distinción, de una separación entre la forma y la naturaleza del contenido, y la forma es lo defectuoso, más precisamente porque el contenido es lo absolutamente necesario; este contenido no es en sí mismo informe, como ya lo hemos visto en la determinación del mismo; su forma propia, en cuanto forma de lo [L 102] verdadero, es ella misma verdadera, la que se aparte de ella, por tanto, la no verdadera.

5. La segunda crítica se refiere a que la dependencia que se establecería entre lo contingente y lo necesario es establecida sólo por medio del pensar, por el discurrir, sería subjetiva. También en este caso la relación de necesidad es ambigua, pues el pensamiento pone una negación en lo contingente, en cuanto lo declara como no subsistente por sí mismo y dependiente, pero a la vez niega dicha negación al deducir de él el ser necesario, el cual tiene también su fundamento en lo contingente. Sobre esta crítica volverá Hegel más adelante al tratar del valor del «por tanto»

6. De entrada podría parecer que la crítica de ser una dependencia puesta por el pensar afecta tan sólo a la forma de la argumentación, pero que su contenido corrige este defecto.

Si tomamos en su significación concreta lo que hemos llamado *forma* en general, a saber, como *conocimiento*, nos encontraremos entonces precisamente en medio de la categoría conocida y querida del conocimiento finito, el cual, en cuanto subjetivo en general, es determinado como finito, y el proceso del movimiento del saber es determinado como un hacer finito. Con ello se hace patente la misma inadecuación, sólo que bajo otra figura. El conocer es un obrar finito, y tal obrar no puede ser un captar lo absolutamente necesario, lo infinito; conocer requiere, en general, poseer *en sí* el contenido y proseguirlo; el conocer, que tiene como contenido lo absolutamente necesario e infinito, debería de ser también él mismo absolutamente necesario e infinito. Nos encontraríamos así en el mejor camino para enfrentarnos de nuevo con la contraposición cuyo auxilio afirmativo hemos examinado ya en nuestras primeras lecciones, es decir, el saber inmediato, la fe, el sentimiento, etc. Por esto hemos de dejar de lado aquí esta configuración de la forma; pero más adelante habremos de hacer algunas reflexiones acerca de las categorías de la misma. Aquí se ha de considerar más de cerca la forma, tal como se presenta en la prueba que nos ocupa.

Recordemos la formulación del silogismo que ha sido expuesta; la primera parte de la primera proposición (la mayor) dice: *Si* lo contingente *es*, y esto es expresado más directamente en la otra proposición: *Hay* un *mundo* contingente; siendo puesta, en aquella proposición, la determinación de la contingencia esencialmente tan sólo en su *conexión* con lo absolutamente necesario, es sin embargo a la vez puesta como que *es* [*seyendes*] algo contingente. El defecto reside en la segunda proposición, o sea, en la determinación del ente [*Seyenden*], que también está en la primera proposición, y este defecto consiste en que dicha proposición es inmediatamente contradictoria consigo misma; se manifiesta en *sí* misma como una unilateralidad no verdadera. Lo contingente, lo finito es expresado como un *ente* [*Seyendes*]; pero la *determinación* del mismo es más bien tener un término [*Ende*], perecer [*fallen*], ser un *ser* [*Seyn*] que sólo tiene el valor de una posibilidad, que *es* igualmente bueno que *no es*[7].

7. Este es el defecto fundamental de la concepción de la necesidad como externa: que el ser, lo contingente se toma como punto fijo y permanente, lo cual es contradictorio consigo, pues se oculta su propia negatividad y por tanto su mediación con otro que después, exteriormente, se intenta establecer.

[GW 291] El defecto fundamental se halla en la forma de la conexión, que es la de un *silogismo* corriente. Un silogismo tal tiene generalmente en sus premisas algo inmediato *que está* [*stehendes*], presuposiciones, que son expresadas no sólo en cuanto primero, sino también como un primero que es, [L 103] que permanece [*seyendes, bleibendes*], con el cual está en conexión lo otro como consecuencia por ejemplo, como condicionado, etc., de suerte que aquellas dos determinaciones conectadas forman una relación [*Verhältniß*] mutua *exterior, finita*, en la cual cada una de las dos partes está en relación [*Beziehung*] con la otra, lo que constituye una de las determinaciones de la misma; pero, a la vez, éstas tienen *consistencia* [*Bestehen*] por sí, *fuera de* su relación [*Beziehung*]. La determinación simplemente *una* en sí, que constituye en esta proposición los dos elementos[8] distintos tomados en conjunto, es lo *absolutamente necesario*, cuyo nombre lo expresa al punto como lo *único* que es verdaderamente, como la *única* efectividad, cuyo concepto hemos visto que es la mediación que retoma *a sí*, la mediación tan sólo *consigo* misma por medio de lo *otro*, que es diferente de ella, justamente lo superado [*aufgehoben*] en lo *uno*, lo absolutamente necesario, negado como ente [*Seyendes*], conservado tan sólo en cuanto ideal [*Ideelles*]. Fuera de esta absoluta unidad consigo misma, *pero* en la forma del silogismo, los dos lados de la relación se han mantenido *también externamente* una a otra como *entes* [*Seyende*]; lo *contingente es*. Esta proposición se contradice a sí en sí misma, como también en el resultado, en la necesidad absoluta, la cual no es puesta tan sólo en un lado, sino que es *todo el ser*.

Por tanto, si se comienza con lo contingente, no se ha de partir del mismo como de uno que debe permanecer *fijo*, de modo que en el avance sea dejado como *ente* [*seyend*] –esto es su determinidad unilateral–, sino que se ha de poner con su determinación completa, a saber, que le compete igualmente el *no ser* [*Nichtseyn*] y que éste de manera *evanescente* entre en el resultado. No porque lo contingentes *sea*, sino más bien porque es un no ser [*Nichtseyn*], sólo *apariencia* [*Erscheinung*], es que su ser [*Seyn*] no es efectividad [*Wirklichkeit*] verdadera, es la *absoluta necesidad*; ésta es su ser y su verdad.

8. Se entiende las dos determinaciones de contingencia y necesidad.

Este momento de lo *negativo* no se encuentra en la forma del silogismo del entendimiento, y por eso, en este suelo de la razón viviente del espíritu este silogismo es defectuoso, suelo en el cual la misma necesidad absoluta vale como el verdadero resultado, como algo que ciertamente se media por medio de otro, pero mediado consigo mismo por medio del superar [*Aufheben*] del otro. De esta manera, la marcha de aquel conocimiento de la necesidad es diferente del proceso en que esta consiste; por ello una marcha tal, en cuanto necesaria simplemente, no es un verdadero movimiento, sino en cuanto actividad [L 104] finita; no es un conocimiento infinito, no tiene lo infinito como su contenido ni como su obrar; esto es solamente en la medida en que es esta mediación consigo misma por medio de la negación de lo negativo[9].

Como ya se ha indicado, el defecto que hemos advertido en esta forma de razonamiento estriba [GW 292] en que, en las pruebas de la existencia de Dios, lo que constituye el sentido, la elevación del espíritu a Dios, no está correctamente explicitado. Si comparamos los dos la elevación del espíritu a Dios es en todo caso al mismo tiempo ir más allá de la existencia [*Daseyn*] mundana, en cuanto sólo temporal, mutable, perecedera; lo mundano es ciertamente dicho como *existencia* [*Daseyn*] y se parte de ello, pero, en la medida en que se le determina, como se dijo, como lo temporal, contingente, mutable y perecedero, su ser no es satisfactorio, no es lo verdaderamente afirmativo: es determinado como lo que se supera [*aufhebende*], se niega. No es mantenido [*beharrt*] en su determinación *de ser*, más bien se le atribuye un ser [*Seyn*], que no tiene más valor que un no ser [*Nichtseyn*], cuya determinación incluye en sí el no ser de sí, lo otro de sí y, con ello, su contradicción, su disolución, perecer. Como quiera que pueda parecer o pueda acaecer que este ser contingente para la fe permanezca, *por un lado*, como una presencia de la conciencia, y por el otro, esté *frente* a lo eterno, lo necesario en y por sí, como un mundo *sobre* el cual está el cielo, la cuestión no consiste en representarse un doble mundo, sino con qué valor; este valor se expresa al decir que el primero es el mundo de la apariencia [*des Scheins*] y

9 La negación de lo negativo no es otra cosa que la negación de la alteridad del sujeto respecto del objeto, del espíritu finito respecto de su condición infinita, por tanto, la reconciliación.

el segundo el mundo de la verdad[10] Cuando después de haber abandonado el primero y sólo se ha pasado al segundo, de manera que el primero continúe estando en el más acá, entonces en el espíritu religioso no está presente la conexión, como si fuera algo más que un punto de partida, como si se hubiese establecido un *fundamento*, al cual le pertenece un ser, fundamentar, condicionar. La satisfacción, la fundamentación de toda índole, se halla más bien en el mundo eterno en la medida en que es lo independiente en y por sí. En cambio, en la figura del silogismo el *ser de ambos* mundos es expresado de manera igual; tanto en la primera proposición de la conexión: Si *existe* [*ist*] un mundo contingente, *existe* también un ser absolutamente necesario, como en la segunda, en la cual está expresado como presupuesto que *existe* [*ist*] un mundo contingente, y luego, en la tercera, en la conclusión: Por tanto, *existe* [*ist*] algo absolutamente necesario.

Sobre estas proposiciones formuladas aún se puede añadir [L 105] algunas observaciones. En primer lugar, en la última proposición ha de saltar a la vista enseguida la vinculación de las dos determinaciones opuestas: *por tanto*, *existe* lo absolutamente necesario; el *por tanto*[11] expresa la *mediación por medio de otro*, pero es[12] la *inmediatez* y supera [*aufhebt*] al punto esta determinación, que es, como ya se ha indicado[13], aquello por lo que tal conocimiento, acerca de lo que constituye su objeto propio, fue declarado como insuficiente[14]. Pero

10 Pensar la relación de dependencia como exterior, además de poner como fijo el punto de partida, lo contingente, crea dos mundos y piensa el paso de la contingencia a la necesidad como de un mundo a otro mundo. La relación o la mediación se cumple en el interior del único mundo existente, el cual, por el hecho de existir, es decir, una vez superada la negatividad que amenazaba la existencia, pudiendo reducirla a mera posibilidad, y habiendo pasado a la existencia, porta en sí la razón de su propio existir, es decir, el momento de necesidad que lo hace existir.

11. El «por tanto» expresa no el paso de un ser a otro ser, sino de una determinación del pensar a otra. O como dice en el párrafo siguiente, «el tránsito [*Übergehen*] se determina no como de un ser a otro ser, sino como de una determinación del pensamiento a otra».

12. Este «es» debería subrayarse; se trata de este ser del absoluto que de hecho suprime la dependencia que provendría de su fundamento a partir de un finito cualquiera. Afirmar que es, significa restituirle la mediación consigo por otro, inmediatez mediada o verdadera, o sea, pensar el absoluto no sometiéndolo a nuestra ley de contingencia, sino según su propia ley. Si el absoluto es mediación consigo, es que no es ser, sino concepto (Lardic).

13 En esta misma Lección decimotercera, GW XVIII, 290

14. Lo que haría inadmisible este saber sería la idea de que lo finito es; pero diciendo que sólo lo necesario es, se restituye el verdadero movimiento mostrando que lo finito no tiene su ser sino en otro, lo necesario. Tal es el verdadero sentido de la prueba (Lardic).

el superar [*Aufheben*] de la mediación por otro no es *en sí* [*an sich*] presente; antes bien, la exposición del silogismo [GW 293] la expresa de forma explícita. La verdad es un poder tal que se halla presente incluso hasta en lo falso y sólo necesita de una observación justa o una indicación para descubrir lo verdadero en lo falso o, más bien, para verlo; lo verdadero es aquí la mediación consigo por medio de la negación de lo otro y por mediación de lo otro; la negación, tanto de la mediación por medio de otro, como de la inmediatez abstracta, sin mediación, está presente en el aquel *por tanto, existe* [*ist*].

Además, si la primera proposición es: Lo contingente *existe* [*ist*], y la otra: Lo necesario en y por sí mismo *existe* [*ist*], esto refleja esencialmente que el *ser* [*Seyn*] de lo contingente tiene un valor totalmente distinto del *ser* [*Seyn*] necesario en y para sí; sin embargo, el ser es la determinación *común* y la *una* en ambas proposiciones. En consecuencia, el tránsito [*Übergehen*] se determina no como de un ser a otro ser, sino como de una determinación del pensamiento a otra. El ser se purifica del predicado de contingencia que le es inadecuado; el ser es simple igualdad consigo mismo, pero lo contingente es la no igualdad consigo mismo por antonomasia, el ser contradictorio, que sólo en el ser absolutamente necesario se restablece en la igualdad consigo mismo. En esto, por tanto, se distingue más precisamente la marcha de la elevación o este aspecto de la prueba del otro que ya hemos indicado: en que, en esta marcha, la determinación que queda por demostrar o que ha de resultar no es el ser [*Seyn*]; el ser es más bien lo que en ambos lados permanece en común, aquello que del uno continúa al otro. En el otro itinerario, por el contrario, hay que pasar del *concepto* de Dios a su ser [*Seyn*][15]; este tránsito parece más difícil que el de una determinación del contenido en general, que se suele llamar concepto, a otro [L 106] concepto, por tanto, a algo más homogéneo que lo que suele parecer el tránsito del *concepto* al *ser*.

A esto le subyace la representación de que el *ser* no es en sí mismo también un concepto o un pensamiento; en esta oposición, en la que [el ser] es para sí y es rebajado a un aislamiento, hemos de considerarlo en los lugares pertinentes en aquella prueba. Pero aquí no hemos de tomarlo primariamente todavía en abstracto, por

15. Como se ve, se refiere al argumento ontológico.

sí mismo; que el ser sea *común* a las dos determinaciones, de lo contingente y de lo absolutamente necesario, es una comparación y una separación exterior entre el ser y éstas, y primeramente [el ser] es en una relación inseparable con cada una [de las determinaciones], ser contingente y ser absolutamente necesario; de esta manera queremos fijar nuestra atención una vez más en la indicada figura de esta prueba, y comprender aún la diferencia de la contradicción que requiere, según los dos lados opuestos, el lado especulativo y el lado abstracto, ser destacada con más precisión[16].

La proposición indicada expresa la siguiente conexión:

> *porque* el ser contingente es, el ser absolutamente necesario es.

[GW 294] Tomemos simplemente esta conexión sin determinarla con más precisión como la categoría de fundamento o algo similar; entonces es simplemente esta:

> El ser contingente es *al mismo tiempo* el ser de otro, del ser absolutamente necesario.

Este *al mismo tiempo* se nos aparece como una contradicción, a la cual las dos proposiciones opuestas siguientes son las soluciones contrapuestas; la primera dice así:

> El ser de lo contingente *no* es su propio ser, sino *solamente* el ser de *otro*, y en concreto con más precisión de *su* otro, de lo absolutamente necesario;

la otra dice así:

> El ser de lo contingente es *solamente su propio ser* y no el ser de otro, de lo absolutamente necesario.

La primera proposición se ha demostrado como el verdadero sentido que tiene también la representación en el tránsito [*Übergange*]; todavía hemos de prestar atención más adelante a la conexión especulativa, que es inmanente en sí a las determinaciones del pensamiento que constituyen la contingencia. Pero la segunda

16. Ahora va a distinguir los dos modos de proceder: el especulativo o racional y el del entendimiento o abstracto. El primero presenta como unidas las dos determinaciones, mientras que el otro las separa y aísla.

proposición es la proposición del entendimiento, en la que tanto se apoya la época moderna. En efecto, ¡qué puede ser más comprensible intelectualmente que el que una cosa cualquiera, una existencia [*Daseyn*], como lo contingente, ya que *existe* [*ist*], sea su ser [*Seyn*] [L 107] propio, que sea justamente el ser *determinado* que es, y no más bien otro! De esta suerte, lo contingente se fija en sí mismo y se le separa de lo absolutamente necesario.

¿Ningún paso desde lo finito a lo infinito?

Es más corriente todavía emplear para estas dos determinaciones las de *infinito* y de *finito*, y tomar así lo finito por sí, aislado de su otro, lo infinito. De esta manera, se dice, no hay ningún puente, ningún tránsito del ser finito al ser infinito[17]; lo finito se relaciona simplemente solo consigo, no con su otro. No es ninguna distinción vacía la que se hace como forma entre el conocimiento finito y el conocimiento infinito. Es con razón que precisamente la diferencia de ambos [entre estos dos tipos de conocimiento] se pone en la base de silogismos, silogismos que primeramente presuponen el conocer como finito y precisamente de ahí deducen que este conocer no podría conocer lo infinito, pues no sería capaz de alcanzarlo; como a la inversa se deduce que si el conocimiento alcanzara lo infinito, debería de ser, por su parte, infinito; pero como esto no es reconocidamente así, no puede conocer lo infinito. Su obrar es determinado como su contenido. Conocer finito y conocer infinito tienen, en general, la misma relación que lo finito y lo infinito en general; sólo que el conocimiento infinito, al excluir aún más el otro, es lo infinito en su desnudez y de manera más inmediata todavía apunta a la separación de ambos lados, de tal suerte que queda tan sólo el del conocer finito. Con ello desaparece toda relación [*Verhältniß*] de

17 Con ello Hegel hace referencia al debate, al que dio lugar Jacobi. Así, en la Carta 24 Jacobi relata la opinión de Lessing: «Rechazó así todo tránsito de lo infinito a lo finito y, en general, todas las 'causas transitorias, secundarias o remotas', colocando en el lugar del *ensoph* emanente uno meramente inmanente; una causa del mundo interna, eternamente inmutable, en sí, que sería una y la misma cosa con todos sus efectos» (Jacobi, *Über die Lehre*, en *Werke* IV/1, 56; versión cast., 90). [*En sof* es un término procedente de la filosofía judía, en concreto de la Cábala; literalmente significa «infinito» y se atribuye a Dios]. Schelling trata la cuestión en diversos escritos; cf. especialmente *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* (1795), 94-96, donde presenta el tránsito desde el infinito al finito como el problema de toda filosofía.

la mediación, en la cual se pueden poner lo finito y lo infinito como tales, así como también lo contingente y lo absolutamente necesario. La forma de lo finito y de lo infinito ha pasado [GW 295] a ser en esta consideración moneda corriente. Aquella forma [de lo infinito] es más abstracta y, en consecuencia, parece tener mayor extensión que la primera; a lo finito en general y al conocer finito se les atribuye esencialmente también, además de la contingencia, la necesidad en tanto que avance en la serie de causas y efectos, condiciones y condicionados, que hemos designado anteriormente[18] como necesidad exterior y que se aprehende generalmente bajo lo finito; de todos modos, [esta necesidad] sólo puede ser comprendida en vistas al conocer; pero, aprehendida bajo lo finito, se opone a lo infinito, sin el malentendido que puede ser introducido por la categoría de lo absolutamente necesario.

[L 108] Si igualmente nos quedamos, por tanto, con esta expresión, tendríamos para la relación [*Verhältniß*] de finitud e infinitud, en la que nos encontramos, la relación de su carencia de relación, de su carencia de vínculos. Nos encontramos con esta afirmación de que lo finito en general y el conocer finito son incapaces de alcanzar a lo infinito en general tanto en su forma de absoluta necesidad, o también de comprender lo infinito mediante los conceptos de contingencia y de finitud, de que parte el conocer finito. El conocer finito es tal porque se mueve en conceptos finitos, y lo finito –incluido, por tanto, el conocer finito– se relaciona *solamente* consigo mismo, permanece únicamente cabe sí, pues es sólo *su* ser, no el ser de otro, ni menos aún de *su* otro. Esta es la proposición, en la que tanto se insiste[19]: no hay ningún tránsito de lo finito a lo infinito, como tampoco de lo contingente a lo absolutamente necesario, o bien de los efectos a una causa absolutamente primera, no finita; entre ambos se ha establecido simplemente un abismo.

18. Cf. Lección undécima, GW XVIII, 281.
19. CL GW XI, 78-85, Duque 261-268; GW XXI, 104-142, Mondolfo I, 151-197.

Lección decimocuarta

EL PASO DE LO FINITO A LO INFINITO

La finitud del espíritu

Este dogmatismo de la separación absoluta entre lo finito y lo infinito es lógico; es una afirmación sobre la naturaleza de los conceptos de lo finito y de lo infinito, que se trata en la Lógica. Por de pronto, nos atenemos aquí a las determinaciones que en parte hemos encontrado ya en lo anterior, pero que se hallan también en nuestra conciencia[1]. Las determinaciones, que radican en la naturaleza del concepto mismo y que han sido mostradas en la Lógica[2] en la pura determinidad de sí mismas y de su conexión, han de manifestarse también y hacerse presentes en nuestra conciencia habitual.

Así, pues, cuando se dice que el ser de lo finito es solamente su propio ser y no más bien el ser de otro; no es posible, por consiguiente, paso alguno de lo finito a lo infinito, por tanto, tampoco ninguna mediación entre ellos, ni [GW 296] en sí [*an sich*], ni en y por el conocer, así como, por ejemplo, lo finito es mediado ciertamente por lo infinito, pero, y solamente en ello recae aquí el interés, no al revés, entonces ya se ha apelado al hecho [*Faktum*] de que el espíritu del hombre se eleva desde lo contingente, temporal, finito, a Dios como lo absolutamente necesario, eterno, infinito; al hecho de que para el espíritu el presunto abismo no se le hace presente, al hecho de que el espíritu hace efectivo este tránsito, de que el cora-

1. Al respecto hay que recordar la deducibilidad racional de las determinaciones del ser, en lo cual el idealismo hegeliano no es más que un pensar consecuente de la lógica trascendental kantiana.

2. CL (primera ed., 1812-1813) GW XI, 78-85, Duque 260-268; CL (segunda ed., 1832) GW XXI, 104-142, Mondolfo I, 151-197.

zón humano no se lo deja quitar por el entendimiento, que afirma esta separación absoluta, no deja valer un abismo así, sino que hace efectivamente este paso en la elevación a Dios.

Pero frente a esto la respuesta está hecha y pronta; admitido el hecho [*Faktum*] de esta elevación, esto es el paso del espíritu, pero no del espíritu *en sí* [*an sich*], no un paso en los conceptos ni tampoco de los conceptos mismos; y ello precisamente porque en el concepto el ser [*Seyn*] de lo finito es su propio ser y no el ser de otro[3]. Si tomamos al ser finito como si solamente estuviese en relación [*Beziehung*] consigo mismo, sería tan sólo para sí [L 110] y no un ser para otro; de esta manera, se sustrae al cambio, es inmutable, absoluto. De esta índole son estos presuntos conceptos. Que lo *finito* sea *absoluto*, inmutable, imperecedero, eterno, esto es lo que precisamente no quieren aquellos conceptos, que afirman la imposibilidad de aquel paso. Si el error de considerar lo finito como absoluto fuera solamente un error de escuela, una inconsecuencia que pudiera atribuirse al entendimiento –y precisamente en las extremas abstracciones, con las que aquí tenemos que ocuparnos–, entonces podría uno preguntarse qué importancia habría de tener tal error, considerando aquellas abstracciones ciertamente como despreciables en comparación con la riqueza del espíritu, como la que contiene la religión, y en general todo lo que representa un grande y vivo interés para el espíritu. Pero que, en estos pretendidos grandes y vivos intereses, que constituyen el verdadero interés, de hecho lo finito es mantenido fijo –ello se muestra en demasía en el esfuerzo con que la religión misma, consecuente con aquel principio, se dedica a la historia del material finito, a los acontecimientos exteriores y a las opiniones–, que ha logrado obtener preeminencia sobre el contenido infinito, el cual, como se sabe, es reducido al mínimo. Son los pensamientos y aquellas determinaciones abstractas de lo finito y lo infinito, con lo que tiene que justificarse el abandono del conocimiento de la verdad, y, de hecho, es en el puro suelo del pensamiento donde entran

3. Hegel continúa con la crítica, iniciada en la lección anterior, a la concepción de lo finito propia del entendimiento, según la cual lo finito es, fijo y permanente en sí, sin relación con su otro, lo infinito. Con ello dicha concepción cae en contradicción (o muestra la contradicción que anida en lo finito) y ya viene a afirmar el carácter absoluto de lo finito. Dicha concepción, sigue Hegel, no es sólo una opinión de escuela filosófica, sino que ha penetrado la religión misma (o la teología), aunque ésta inicialmente busca la unión, siquiera por medio de un salto.

en juego tales intereses del espíritu y para tomar la decisión acerca de ellos; pues los [GW 297] pensamientos constituyen la esencia más interna de la efectividad concreta del espíritu.

Dejemos este modo de entender el concepto, con su afirmación de que el ser de lo finito es solamente su propio ser y no el ser de otro, no el paso mismo [de lo finito a lo infinito], y tomemos la representación ulterior, que da nombre explícito al conocer[4]. Si coincidimos en el hecho de que el espíritu realiza este tránsito, entonces no debe ser un hecho del *conocer*, sino del espíritu en general y, con más precisión, de la *fe*. Al respecto se ha mostrado suficientemente que esta elevación, sea de la sensibilidad, sea de la fe, o como se quiera determinar la manera de su existencia espiritual, acontece siempre en la región más íntima del espíritu, en el suelo del pensamiento; la religión, en la medida en que constituye el asunto más interior del hombre, tiene ahí su centro y las raíces de su latir; Dios es en su [L 111] esencia pensamiento, el pensamiento mismo, así como ulteriormente su representación y configuración, así también la figura y el modo de la religión se determinan en cuanto sensación, intuición, fe, y así sucesivamente. El conocer no hace sino justamente llevar a la conciencia esta interioridad para sí, aprehender con el pensamiento aquel latido pensante. El conocer puede que sea con ello parcial, y que a la religión pertenezcan aún más y esencialmente la sensación, la intuición y la fe, de igual modo que a Dios [le pertenece] algo más que su concepto pensante y pensado; sin embargo, esta interioridad se halla ahí presente, y saber de ella significa pensarla y conocer en general quiere decir sólo saberla en su determinidad esencial.

Conocer, *concebir*, son palabras que, como *inmediatez*, *fe*, están en la cultura de la época; tienen para sí la autoridad de un prejuicio redoblado, el primero es que son muy bien conocidas y que, por tanto, son determinaciones últimas a las que no se puede preguntar más en cuanto a su significación y verificación, y [el segundo] es que la incapacidad para concebir, para conocer lo verdadero, lo infinito, es algo

4 Después de un cierto resumen de la lección anterior, Hegel empieza un nuevo enfoque de la cuestión del paso de lo finito a lo infinito: el conocer. El conocer parte de un hecho previo, la religión, y como tal no hace más que «llevar a la conciencia esta interioridad para sí, aprehender con el pensamiento aquel latido pensante», como afirmará seguidamente Hegel. El conocer mismo es el hecho del paso de lo finito a lo infinito, y no sólo cognitivo, sino del espíritu como tal

casi tan hecho como su significación. La palabra «conocer», «concebir», tiene un valor de fórmula mágica; no se le ocurre al prejuicio examinarla detenidamente, preguntarse qué es conocer, concebir, y, sin embargo, tan sólo de ello se trata para decir algo efectivamente acertado acerca de la cuestión principal; resultaría por sí mismo de una investigación así que el conocer expresa sólo el hecho [*Faktum*] del tránsito realizado por el espíritu mismo, y en la medida en que el conocer es verdaderamente conocer, concebir, es una conciencia de la necesidad[5], que encierra aquel tránsito en sí mismo, no es más que la aprehensión de esta necesidad que le es inmanente, presente.

Pero cuando a propósito del hecho [*Faktum*] del tránsito de lo finito a lo infinito se ha respondido que él mismo se hace en el espíritu o en la fe y la sensación y algo semejante, esta respuesta no es [GW 298] toda la respuesta; ésta, propiamente hablando, es más bien: la fe religiosa, la sensación, la revelación interior, es justamente saber inmediato de Dios, no por medio de mediación, no por el tránsito como una conexión esencial de ambas partes, sino como dando un *salto*[6]. Así, pues, lo que fue llamado un tránsito se descompone en dos clases de actos separados, que son exteriores uno a otro, que, por así decirlo, se suceden uno a otro tan sólo en el tiempo y están vinculados uno a otro [L 112] por la comparación o el recuerdo. Lo finito y lo infinito se mantienen simplemente en la separación; esto supuesto, la ocupación del espíritu con lo finito es una ocupación especial, y su ocupación con lo infinito, la sensación, la fe, el saber, es un acto simple, inmediato, no un acto de transitar. Así como lo finito y lo infinito son sin relación alguna, así también los actos, sus implementaciones [*Erfüllungen*] del espíritu con estas determinaciones, implementaciones sólo con uno u otro, pero sin relación de uno con otro. Si pueden ser simultáneos, si lo finito está también con lo infinito en la conciencia, son sólo mezclas; son dos actividades que subsisten por sí mismas, que no se median mutuamente[7].

5 En cuanto la verdad se transmite desde lo profundo de la consciencia a la conciencia misma, ésta no puede menos que acogerla en su necesidad, pues no podemos pensar que en el fondo de la conciencia se hallen verdades que contrasten entre sí (Tassi).

6 Alusión a Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, en *Werke* IV/1, 59; versión cast., 92. Dicho autor habla textualmente de un «salto mortale».

7. Hegel acaba de exponer en este párrafo la posición del entendimiento y de la fe religiosa, que coinciden en mantener fijos y separados lo finito y lo infinito. A partir de ahí, en el párrafo siguiente pasa a hacer la crítica de esta posición.

Se ha indicado ya suficientemente la repetición, que se halla en esta representación, de la separación habitual entre lo finito y lo infinito, por la cual lo finito por sí mismo se mantiene a un lado y lo infinito enfrentado en el otro, y de esta manera el primero no menos que el segundo son declarados *absolutos*; el dualismo que en su determinación ulterior es maniqueísmo. Pero que lo finito sea absoluto, no lo quieren, como ya se dijo, ni siquiera aquellos que establecen tal relación [*Verhältniß*]; pero no pueden escapar a la consecuencia que no es una consecuencia deducida de aquella afirmación, sino la directa afirmación misma de que entre lo finito y lo infinito no existe vínculo alguno, ningún paso posible de aquél a éste, que el uno está simplemente separado del otro. Pero si se representa *también* una relación [*Beziehung*] de la misma, dada la supuesta incompatibilidad de ambos, la relación [*Verhältniß*] es sólo de índole *negativa*[8]; lo infinito debe ser lo verdadero y lo *único* afirmativo, esto es, lo afirmativo abstracto, de modo que en cuanto relación [*Beziehung*] es sólo como fuerza contra lo finito, el cual sólo se aniquila en dicha relación; *para ser* [*seyn*], lo finito debe retraerse ante lo infinito[9], huir de él; en el contacto con él solamente podría desaparecer. En la existencia [*Existenz*] subjetiva, que de estas determinaciones que tenemos ante nosotros, a saber, del saber finito y del saber infinito, el primer lado, el lado de lo infinito, debe ser el saber inmediato que el hombre tiene de Dios; el otro lado totalmente diferente es el hombre en general, él es precisamente lo finito, del que mayormente hablamos, y precisamente este saber que posee de [L 113] Dios, llámesele como se quiera, inmediato o no, es su ser [*Seyn*], es del saber finito y un pasar de éste a lo infinito. [GW 299] Ahora bien, si también la ocupación del espíritu con lo finito y la ocupación del mismo con lo infinito deben ser dos actividades separadas, entonces esta última, en cuanto elevación del espíritu, no sería este tránsito inmanente y la ocupación con lo finito,

8 Pensados en su separación, lo finito y lo infinito corren el riesgo de anularse mutuamente, pues uno es lo que el otro no es, con lo cual ambos son pensados abstractamente, dando lugar a una mala concepción de lo infinito. Acerca de la verdadera infinitud, cf. Enc § 95

9 Esta es la concepción habitual, que Hegel invierte totalmente. En efecto, al contrario de dicha concepción, Hegel piensa que el infinito da su ser al finito, pero precisamente por ello lo determina como tránsito en sí y negatividad. La superación de la dualidad permite comprender la caducidad de lo finito en la dialéctica, lo finito se constituye pasando a, pereciendo. Esta necesidad del tránsito (*übergehen*) es la de la elevación a Dios (Lardic).

por su parte, estaría también limitada simple y absolutamente a lo finito como tal. Al respecto cabría hacer una larga consideración; aquí puede ser suficiente recordar solamente que, aunque lo finito sea su objeto y su fin, también este lado solamente puede ser verdadera ocupación, sea conocer, saber, tener por verdadero, sea comportamiento práctico y moral, en la medida en que tal finito no es para sí mismo, sino que, *en su relación* [*Beziehung*] *con lo infinito*, lo infinito es sabido *en él* [*in ihm*, lo finito], conocido, activado, generalmente objeto y fin en esta determinación. Es suficientemente conocido el lugar que se concede a lo religioso en los individuos e incluso en las religiones, de qué modo lo que le es propio, el fervor, la contrición del corazón y del espíritu, las ofrendas, son considerados en sí mismos como una ocupación desligada, *al margen* de la vida mundana, cómo el círculo de la finitud queda abandonado y liberado a sí mismo, sin *influjo* en él de lo infinito, lo eterno, lo verdadero[10], es decir, sin que en la esfera de lo finito se pase a lo infinito, sin que lo finito esté mediado por lo infinito hacia la verdad y moralidad, e igualmente sin que lo infinito por mediación de lo finito sea llevado a presencia y efectividad.

No necesitamos entrar ya aquí en la mala consecuencia de que el cognoscente, el hombre, deba ser absoluto para comprender lo absoluto, dado que afectaría igualmente a la fe, el saber inmediato, en la medida en que tal también debe ser un captar en sí, aunque no del espíritu absoluto de Dios, pero sí al menos de lo infinito; si este saber tiene tanto miedo de lo concreto de su objeto, sin embargo, ha de ser algo para él; precisamente lo no concreto, que tiene pocas determinaciones en sí o ninguna, es lo abstracto, lo negativo, lo mínimo, algo así como lo infinito.

Pero es precisamente esta mala abstracción de lo infinito, por la que la representación repele captarlo, [L 114] por la sencilla razón de que lo aquende, el hombre, el espíritu humano, la razón humana, está fijado igualmente como la abstracción de lo finito. La representación soportaría todavía mejor que el espíritu humano, el pensamiento, la razón, captase lo absolutamente necesario; puesto que éste se expresa y se manifiesta de modo tan inmediato como lo negativo con respecto a su otro, lo contingente, en el cual está también una necesi-

10. La consecuencia de la separación entre lo finito y lo infinito es la desvinculación entre la vida religiosa y la vida mundana.

dad, la exterior. ¿Qué más claro que el hecho de que el hombre, que ciertamente *es*, o sea, algo positivo, afirmativo, no pueda alcanzar su *negativo*? Más aún, ya que su ser, su afirmación, es finitud –por lo tanto, la negación–, ¿cómo podría alcanzar entonces la infinitud, [GW 300] que es igualmente la negación, pero ahora, a la inversa, en oposición a esta determinación, es el ser, la afirmación? ¿Qué más claro igualmente que, de estos dos lados, la finitud pertenezca al hombre? Él ocupa algunos pies de espacio y fuera de este volumen está la infinitud del espacio; de la infinitud del tiempo le es concedido un tramo, que se reduce al instante así como su volumen se reduce al punto. Pero prescindiendo de esta su finitud exterior frente a aquellas exterioridades infinitas; el hombre es *intuyendo*, *representando*, *sabiendo*, *conociendo*. *inteligencia*; su objeto es el mundo, este agregado de infinitas singularidades; cuán insignificante es el número de las que son conocidas por los hombres singulares –no sabe *el* hombre, sino el singular– con respecto a la multitud infinita que *es*. Para tener ante la vista claramente la pequeñez del saber humano, se necesita solamente recordar, lo cual no se negará, lo que se entiende habitualmente por omnisciencia divina, por ejemplo la representación que en los *Cursos de la vida según línea ascendente*, por citar una vez más esta obra escrita con el humor más profundo (parte II, supl. B)[11], da el organista de L. en una oración fúnebre: «El compadre *Brise* me habló ayer de la grandeza del buen Dios, y se me vino a la mente que el buen Dios sabe llamar por su nombre a cada gorrión, a cada pardillo, a cada polilla, a cada mosca, así como vosotros a la gente del pueblo: *Schmieds Greger*, *Briesens Peter*, *Heifrieds Hans*. ¡Piénsalo tan sólo! Si Dios llama así a cada una de las moscas, que son tan parecidas unas a otras, que se juraría que [L 115] todas son hermanas y hermanos. ¡Piénsalo tan sólo!». Pero en oposición con la finitud práctica se presenta también la teórica como grande y amplia; pero estos fines, planes o deseos, etc., lo que en la cabeza no tiene límite alguno, ¡cómo ponen ante los ojos el carácter completamente limitado de lo humano en comparación con la efectividad que los determina! Esta amplitud de la representación práctica, la aspiración, el anhelo, precisamente porque es sólo aspiración, anhelo, muestra en

11. Theodor Gottlieb von Hippel (1741-1796), *Lebensläufe nach aufsteigender Linie nebst Beylagen A. B. C*, 3 Theile in vier Bänden, Berlin 1778-1781, vol. 2, 637-660: Beylage B. *Abdankung des Organisten in L.*, esp. 647

sí misma su estrechez. Esta finitud es lo que pone cautelas a aquella empresa de alcanzar, concebir lo infinito; entendimiento crítico, que mantiene este insistente motivo del deber ser, no está de hecho por encima del sentido común en que se mantenía el organista L., se le queda más bien atrás; en efecto, aquél utilizaba esta representación ingenua tan sólo para hacer comprender a una comunidad de campesinos la grandeza del amor de Dios; pero aquel entendimiento crítico emplea tal finitud *en contra* del *amor* de Dios y de su grandeza, a saber, *en contra* de la presencia de Dios en el [GW 301] espíritu del hombre; este entendimiento conserva firmemente en la cabeza la mosca de la finitud, la aducida proposición: Lo finito es, de la cual resulta patente de inmediato que es falsa, pues lo finito es aquello cuya determinación y naturaleza consiste en perecer, en *no ser*, de manera que lo mismo no puede ser pensado sin la determinación del no ser, que radica en el perecer. Cada uno está bastante adelantado como para decir: Lo finito *perece*. Si entre lo finito y su perecer intercalamos el *ahora* y de esta manera se da al *ser* un punto fijo: Lo finito perece, pero *ahora es*; entonces este *ahora* mismo es tal que no solamente perece, sino que ha perecido, en la medida en que es *ahora*, en la medida en que yo tengo conciencia del *ahora* y lo expreso, ya no es él, sino *otro*[12]. Dura, pero no en cuanto *este* ahora; ahora tiene el significado de *ser* en *este* instante, pero sin longitud, tan sólo un punto; dura precisamente en cuanto negación de *este* ahora, en cuanto negación de lo finito; por tanto, como infinito, como universal. Ya lo universal es infinito; el respeto ante lo infinito, que impide al entendimiento tenerlo ante sí en todo lo universal, ha de ser calificado como un respeto necio. Lo infinito es elevado y sublime; pero poner su elevación y sublimidad en esta innumerable multitud de moscas y la infinitud del conocer en el conocimiento de estas innumerables moscas, esto es, de [L 116] las mismas singulares, es la impotencia no de la fe, ni del espíritu, ni de la razón, sino del entendimiento para concebir lo finito como algo nulo, el ser del mismo como algo que tiene solamente el valor y la significación del no ser.

12. Aquí el ahora es aducido como ejemplo de la finitud, que consiste en perecer: el ahora en el mismo momento de su constatación ya ha pasado. Esta concepción del *ahora* es ampliamente desarrollada en el capítulo sobre «la certeza sensible» de la FE A. *Bewußtsein* I. *Die sinnliche Gewissheit* (GW IX, 63-70, *Obras* I, 179-187). En ella se pueden percibir ecos de la Lógica de Jena (1804-1805). Cf. Enc §§ 257-259

LA INFINITUD DEL ESPÍRITU

El espíritu es inmortal, es eterno[13]; lo es precisamente por ser infinito, porque no consiste en este espacio finito, en estos cinco pies de alto, en estos dos pies de ancho y en el espesor de su cuerpo, porque no es el ahora del tiempo, porque su conocer no es un contenido en él de aquellas innumerables moscas, y su querer no es la multitud infinita de obstáculos ni de fines ni de las actividades, que experimentan aquellos obstáculos e impedimentos contra sí. La infinitud del espíritu es su *ser-en-sí* [*Insichseyn*], en abstracto su puro ser-en-sí, y éste es su pensar, y este pensar abstracto es una infinitud efectiva, presente, y su ser-en-sí concreto es que este pensar es espíritu[14].

Así pues, desde la separación absoluta entre ambas partes hemos retornado a su conexión, desde cuya perspectiva no hay diferencia alguna si nos la representemos en lo objetivo o en lo subjetivo[15]. Se trata tan sólo de aprehenderla correctamente. Cuando nos la representamos como algo *solamente* subjetivo, que consiste *solamente* en un demostrar para nosotros, se concede así que no es objetiva, que no se la aprehende rectamente en y por sí; pero lo incorrecto no se ha de poner en que no haya en general una conexión asi, es decir, en que no haya lugar a ninguna elevación del espíritu a Dios[16].

[GW 302] Lo que importa entonces es considerar la naturaleza de esta conexión en su determinidad. Esta consideración es el objeto más profundo, el más sublime y, por tanto, también el más difícil; no se lo lleva a cabo con categorías finitas, es decir, el modo de pensar, a que estamos acostumbrados en la vida cotidiana, tanto en nuestro

13. Habiendo constatado anteriormente la finitud del espíritu, ahora se afirma que en el no ser de lo finito está presente el verdadero ser. Lo infinito en el hombre es el espíritu, que es su misma esencia; el espíritu no tiene la finitud del espacio ni es el ahora del tiempo que pasa, su conocer no se mide por el número de objetos conocidos; es voluntad, libertad.

14. En el hombre, en cuya subjetividad el infinito encuentra su concreción espiritual. Pero también es Dios, el espíritu absoluto, que vive en comunión con el hombre y en tal comunidad Dios se media consigo.

15. Evidentemente porque en aquella conexión, la reconciliación, el sujeto y el objeto coinciden, como el hombre con Dios. La conexión entre lo finito y lo infinito no es solamente puesta por el sujeto en su actividad cognitiva o pensante, no es sólo subjetiva, sino objetiva, ontológica.

16. Ello remite a la necesidad de especificar una prueba que implique la actividad simultánea del sujeto y del objeto

trato con las cosas contingentes como en las ciencias, no es suficiente; estas últimas tienen su fundamento, su lógica en conexiones finitas como las de causa y efecto; sus leyes, géneros, los modos del concluir son meras relaciones de lo condicionado, que a esta altura pierden su significado; ciertamente se han de usar, pero de manera que siempre han de ser retomadas y justificadas[17].

La comunidad recíproca entre Dios y el hombre

El objeto, la comunidad de Dios y del hombre, [L 117] de uno con otro[18], es una comunidad del espíritu con el espíritu; [el objeto] implica en sí mismo las más importantes cuestiones; es una comunidad, precisamente ahí reside la dificultad: en mantener la diferencia tanto como en determinarla de tal modo que la comunidad sea igualmente conservada[19]. Que el hombre conozca a Dios es, según esta comunidad esencial, un saber común, esto es, el hombre sólo sabe de Dios en la medida en que Dios sabe de sí mismo en el hombre; este saber[20] es autoconciencia de Dios, pero también un saber del mismo por parte del hombre, y este saber de Dios acerca del hombre es saber del hombre acerca de Dios[21]. El espíritu del hombre, al conocer a Dios, no es sino el espíritu de Dios mismo. Aquí pertenecen las cuestiones acerca de la libertad del hombre, acerca del vínculo de su saber y conciencia individuales con el saber, en el cual está en comunión con Dios, acerca del saber de Dios en él [el hombre].

17. En GW es un punto y seguido

18. Esta afirmación puede compararse con aquel pasaje de la FE, donde afirma que Dios hecho hombre, precisamente por su muerte, hace que su conciencia singular devenga conciencia universal o comunidad, en la cual «cada día muere y resucita» (FE GW IX, 418, *Obras* I, 606)

19. Alusión aclaratoria del problema del panteísmo o de la identificación del espíritu humano con el divino. Se trata de pensar a la vez la comunidad y la diferencia entre ellos, la sustancia (identidad) y el sujeto (la relación consigo mediante el otro)

20. «Saber» tiene una gama de significación más amplia que «conocer». Éste es más bien el acto cognitivo, el acto crítico o de toma de conocimiento. «Saber» lleva en sí la raíz de «sabor».

21. En esta reciprocidad consiste la visión especulativa. También en ello puede verse la visión de la mística hegeliana. Así se afirma claramente la unidad con lo infinito, desde el punto de vista especulativo «Dios es solamente Dios en la medida en que se conoce a sí mismo; su saberse es además un autoconocimiento en el ser humano y es el saber del ser humano *acerca de* Dios que se prolonga hasta saberse del ser humano *en* Dios» (Enc § 564 nota).

Pero esta riqueza de la relación [*Verhältnisses*] del espíritu humano y Dios no es nuestro objeto[22]; nosotros hemos de considerar esta relación tan sólo en su lado abstracto, a saber, en cuanto conexión de lo finito con lo infinito. Por mucho contraste que haya entre esta pobreza y la riqueza de aquel contenido, la relación lógica, sin embargo, es el hilo fundamental con respecto al movimiento de aquella plenitud de contenido.

22. Aquí se trata tan sólo de la prueba de la existencia de Dios entendida como elevación del espíritu, del hombre a Dios. Dios en su relación con el hombre es el objeto de las LFR.

LECCIÓN DECIMOQUINTA

LA VISIÓN ESPECULATIVA DEL PASO DE LO FINITO A LO INFINITO

La conexión de estas determinaciones del pensamiento, que constituye todo el contenido de la prueba de que hablamos –que dicha conexión no corresponde todavía esencialmente a lo que la prueba *debe* realizar, de ello habrá que decir todavía algo esencial– ya ha sido objeto de nuestra investigación en lo que hemos dicho hasta ahora; sin embargo, el lado propiamente *especulativo* de esta conexión queda aún por aclarar, y [GW 303] aquí hemos de indicar, aunque sin desarrollar esta investigación lógica, cuál es la determinación que le concierne. El momento, sobre el que principalmente se ha llamado la atención, es que es un tránsito[1], o sea, que el punto de donde se ha partido tiene la determinación de algo *negativo*, en cuanto ser contingente, en cuanto sólo un fenómeno, el cual tiene su *verdad* en lo absolutamente necesario, en lo verdaderamente *afirmativo* del mismo. Respecto a lo que concierne primariamente a la primera determinación, a saber, el momento negativo, pertenece a la concepción especulativa sólo que el mismo no ha de ser tomado como la mera *nada*; no se halla tan abstractamente, sino tan sólo como un momento de la *contingencia* del mundo; no tomar así lo negativo como la nada abstracta no debería, pues, ofrecer dificultad alguna; aquello que la *representación* tiene ante sí como contingencia, limitación, finitud, fenómeno, tiene en sí un ser-ahí, una existencia [*ein Dasein, eine Existenz*], pero en ella se halla esencialmente la negación; la

1. *Übergang, übergehen*, que traducimos por «tránsito», «transitar», o «paso», «pasar», tiene en esta lección una importancia especial, pues hasta ahora se había hablado de paso principalmente en referencia al paso de un concepto a otro, paso que podía conducir a concluir algo. En esta lección es la cosa misma lo que es paso a otra, es lo finito y contingente que consiste en pasar, no sólo en perecer, sino en pasar a otro.

representación es más concreta y verdadera que el entendimiento abstrayente, el cual, en cuanto oye de algo negativo, hace de ello con demasiada facilidad la nada, la mera nada, la nada como tal, y abandona aquella relación en la cual está puesta con la existencia [*Existenz*], en la medida en que ésta es determinada como contingente, fenoménica, etc. El análisis pensante muestra en un contenido así los dos momentos de lo afirmativo, el momento del ser-ahí [*Daseyn*], de la existencia [*Existenz*] de un *ser* [*Seyn*], pero también el momento que tiene en sí la determinación del *fin* [*Ende*], del *perecer* [*Fallen*], del *límite* [*Schranke*], etc., en cuanto la *negación*; el pensamiento, [L 119] para aprehender lo contingente, no debe permitir que estos dos momentos se disocien [*auseinander fallen lassen*][2] respectivamente en una nada de *para sí* y en un ser *para sí*, pues así están no en lo contingente, sino que éste los comprende en sí mismo a ambos; por tanto, no son —cada uno por sí o en la vinculación para con el otro— lo contingente mismo, ni éste es tomado, tal como es, en cuanto esta vinculación de ambos[3]. Ésta es, pues, la determinación especulativa: permanece fiel al contenido de la representación, mientras que para el pensamiento abstracto, que mantiene a ambos momentos cada uno por sí, dicho contenido ha huido; ha disuelto lo contingente, lo que es objeto del entendimiento.

Ahora bien, lo contingente, así determinado, es la contradicción en sí misma; lo que se disuelve [*das sich Auflösende*][4] al mismo tiempo con ello precisamente tal como ha devenido en manos del entendimiento. Pero esta disolución puede ser de dos clases[5]; en la disolución operada por el entendimiento, el objeto, es decir, la vinculación concreta de ambos momentos, ha desaparecido; en la otra disolución, el objeto se conserva todavía. Sin embargo, esta conservación no le ayuda mucho o *nada*, pues en ella el objeto está determinado en cuanto *contradicción*, y la contradicción se disuelve; lo que se [GW 304]

2. En estas caracterizaciones de lo finito hay un juego de palabras para expresar la contingencia: *zufallig*, contingente, casual, accidental, aquello que por sí es lo destinado a caer, perecer (*zu fallen*); el ser y la nada no se encuentran disociados, *auseinander fallen*, porque la nada se encuentra implantada en su ser; cae por su propia esencia.

3. Se entiende, ambos momentos: nada y ser

4. En esta caracterización de lo finito, *Auflösung* presenta el doble significado de «(re)solución» y «disolución».

5. La primera solución es la del entendimiento, que separa y mantiene fijos los momentos de ser y nada. La segunda es la especulativa o dialéctica, que une ambos momentos mediándolos, en el sentido de que uno es mediante el otro

contradice es *nada*. Por correcto que sea esto, es a la vez incorrecto. Contradicción y nada son, sin embargo, al menos distintas una de otra; la contradicción es concreta, posee un contenido, implica cosas que se contradicen; las expresa, dice de *qué* es contradicción; por el contrario, la *nada* no dice más, es sin contenido, lo perfectamente vacío. Esta determinación concreta de la primera y esta determinación totalmente abstracta de la segunda constituyen una diferencia muy importante. Por lo demás, la nada no es una contradicción; la nada no se contradice, es idéntica consigo; cumple, por tanto, perfectamente el principio lógico: que algo no debe contradecirse; o bien si esta proposición se formula así: nada *debe* contradecirse, entonces esto no es sólo un *deber* [*Sollen*] que no tiene ningún éxito; pues nada no hace lo que debe hacer, no se contradice, pues, a sí. En cambio, si se dice téticamente: nada, que es, se contradice[6], ello tiene inmediatamente su corrección, pues el sujeto de esta proposición es una *nada*, pero que *es*; pero *nada* misma como tal tan sólo es simplemente la determinación primera, que es igual a sí misma, no se contradice.

Así, la solución de la contradicción, tal como la resuelve el entendimiento, desemboca en *nada*, en el vacío, o, para ser más precisos, en la contradicción [L 120] misma, la cual, en virtud de tal resolución, se manifiesta como subsistiendo todavía, como *no resuelta*[7]. Que la contradicción esté así todavía sin resolver consiste precisamente en que el contenido, lo contingente, no está puesto sino en su negación en sí y todavía no en su *afirmación*, la cual, no siendo la nada abstracta, ha de estar contenida en esta disolución. Ciertamente, lo contingente mismo es en primer término, tal como se presenta a la representación, algo afirmativo; es un ser-ahí, una existencia [*ein Dasein, Existenz*], es el *mundo*; afirmación, realidad o como se la quiera llamar, esto es más que suficiente; pero así no está todavía puesto en su disolución, en la explicitación de su contenido y sustento [*Inhalt und Gehalt*], y éste es precisamente lo que

6. En este párrafo hay que tener en cuenta que «nada», *Nichts*, está sustantivado. Esta última proposición: «nada, que es, se contradice», significa a la vez que «nada de lo que hay no se contradice», como también «la nada que es se contradice». Hegel da a entender que la contradicción aparece aquí como inserida en el ser mismo, puesto que es el ser, que es, lo que confiere a la nada, que es, una contradicción que no se da en la nada sola, como una determinación simple, sino en la medida en que es.

7. Téngase en cuenta lo que se dijo en nota 4. Aquí el contexto obliga a traducir por «resolución».

ha de llevarlo a su verdad, a lo absolutamente necesario, y lo contingente mismo al mismo tiempo, aquello en lo que la finitud, carácter limitado del mundo, está preparado, tal como se dijo, para significar inmediatamente su disolución, a saber, según el lado negativo indicado. Además, la disolución de lo contingente, que está puesto como resuelto ya en la contradicción, se ha dado como lo *afirmativo*, contenido en ella. Esta disolución ya ha sido indicada; ha sido tomada y admitida de la representación del sentido común como el paso[8] del espíritu desde lo contingente a lo absolutamente necesario; el cual según esto mismo será precisamente lo afirmativo, la disolución de esta primera disolución, solamente negativa. Indicar lo especulativo todavía de este último punto, el más interno, igualmente no quiere decir sino tomar completamente juntos los pensamientos, que se encuentran ya en lo que estamos, a saber, en aquella primera disolución; el entendimiento, que los consideraba tan sólo como la contradicción que se [GW 305] resuelve en *nada*, toma solamente una de las determinaciones ahí contenidas y abandona la otra.

El resultado concreto, según la cosa, en su figura explicitada, es decir, en su forma especulativa, ya fue expuesto hace tiempo, a saber, en la determinación que se ha dado de la necesidad absoluta[9]. Pero ahí para los momentos que pertenecen a ella y de ella resultan, se ha hecho uso de la reflexión exterior y del razonamiento; aquí lo que hay que hacer es solamente poner de manifiesto aquellos momentos en aquello mismo que hemos visto como la contradicción, que es la disolución de lo contingente. En la absoluta necesidad vimos *primeramente* el momento de la *mediación*, [L 121] y por cierto primeramente por medio de otro. Esta misma se muestra enseguida en el análisis de lo contingente, de suerte que sus momentos –el *ser* [*Seyn*] en general o la *existencia* [*Existenz*] *mundana* y la *negación* de la misma, por medio de la cual es degradada a la significación de una apariencia [*Schein*], a algo nulo en sí– cada uno no en su aislamiento para sí, sino como pertenecientes a la *primera* determinación, esto es, a la contingencia, no son sino en su relación [*Beziehung*] con otro, solamente en esta relación cada uno tiene aquí su

8 Aquí tenemos reflejada la visión habitual del paso de un concepto a otro, que lleva a cabo el espíritu, la mente

9 Al respecto, cf. el último párrafo de la Lección undécima, GW XVIII, 284s

sentido; esta *primera* determinación, que los mantiene unidos, es lo *que los media*. En ella, lo uno es ciertamente tan sólo por medio de lo otro; pero, fuera de ella, cada uno puede y hasta debe ser para sí, el *ser* para sí y la *negación* para sí. Pero tomemos aquel ser en la figura más concreta, en la que aquí la tenemos, a saber, como la *existencia mundana* [*Existenz*], entonces, con todo, concedemos ciertamente que ella misma no es para sí, no absoluta, no eterna, sino más bien que es en sí misma nula, que posee ciertamente un ser, pero no un ser-que-es-para-sí, puesto que este ser es determinado como contingente. Ahora bien, si en la contingencia cada una de las dos determinaciones solamente es en la relación con otra, entonces esta mediación de las mismas aparece también como contingente, aislada, sólo presente en este lugar. Lo que hay de insatisfactorio es que las determinaciones pueden ser tomadas *para sí*, es decir de manera que sean ellas *mismas* como tales las que se relacionan solamente consigo, por tanto inmediatamente, de manera que no están mediadas *en sí mismas*. Así pues, la mediación es para ellas algo que les está aplicado tan sólo desde el exterior, por tanto, como algo contingente; es decir, que la propia necesidad interna de la contingencia no se ha hecho patente.

Esta reflexión así nos conduce a la necesidad del punto de partida en sí mismo, que hemos aceptado como dado, precisamente en cuanto punto de partida; conduce al tránsito no de lo contingente a lo necesario, sino al tránsito[10] que tiene lugar en el interior mismo de lo contingente, desde cada uno de los momentos que lo constituyen a su otro. Esto nos retrotraería entonces al análisis del primer momento abstracto lógico, y aquí es suficiente aceptar la [GW 306] contingencia en cuanto el transitar en sí mismo, su superarse [*Aufheben*] a sí mismo, tal como es en la representación

Así queda al mismo tiempo indicado el segundo momento de la absoluta necesidad en la disolución mostrada; a saber, el de la mediación consigo mismo. Los momentos de la contingencia son, primeramente, otros unos para los otros, y de esta manera cada uno es puesto como mediado con *otro* de sí. [L 122] Pero en la unidad de ambos momentos, cada uno de ellos es algo negado; por ello, su diferencia es superada [*aufgehoben*], y puesto que se habla aún de

10. Cf nota 1.

uno de ambos, éste ya no se relaciona con uno diferente de él, sino consigo mismo; la mediación es por tanto puesta consigo.

La consideración especulativa tiene, según esto, el sentido de que ella conoce lo contingente en sí mismo en su disolución, la cual primero aparece como un análisis exterior de esta determinación; sin embargo, no es sólo esto, sino también la disolución de la misma en sí, lo contingente mismo es disolverse[11], ser en sí mismo el pasar. Pero, en segundo lugar, esta disolución no es la abstracción de la nada, sino la afirmación en sí misma, esta afirmación que llamamos la absoluta necesidad. Así este tránsito es *concebido*[12]; el resultado se muestra como inmanente en lo contingente, o sea, que esto mismo consiste en transformarse [*umschlagen*] en su verdad, y la elevación de nuestro espíritu a Dios –en la medida en que, provisionalmente, no tenemos para Dios otra determinación que la de absolutamente necesario, o que nos contentamos provisionalmente con ésta– es el curso de este movimiento de la cosa; es esta cosa en y para sí misma la que nos impulsa, la que impulsa a este movimiento en nosotros.

Ya se ha advertido[13] que para la conciencia que tiene ante sí las determinaciones del pensamiento, no en su pura determinación especulativa, y, por tanto, no en su autodisolución y en su automovimiento, sino que se las *representa*, el paso es facilitado por el hecho de que aquello de lo que se parte, lo contingente, tiene ya en sí la significación de ser lo que se disuelve, lo que pasa[14]; de este modo, para ella es enteramente clara la conexión de aquello de que se ha partido y aquello a lo que se llega. Este punto de partida es así para la conciencia el más ventajoso, el más adecuado a su fin; es el instinto del pensar el que realiza en sí este paso, que es la cosa, pero que la lleva también a la conciencia en una tal determinación del pensar que para su mero representar aparece [*erscheint*] fácilmente, a saber, abstractamente idéntica; precisamente el mundo expresado en cuanto determinado como contingente, como indicando su no ser, a lo otro de sí mismo en cuanto su verdad.

11. También este disolverse es *auflosen*, y disolución *Auflösung*. Cf. nota 4. «Análisis» ofrece una afinidad terminológica con «disolución», apuntando ambos al concepto de «solución».

12. Es llevado a concepto.

13. En el segundo párrafo de esta lección, GW XVIII, 303.

14. Aquí tenemos que lo contingente mismo consiste en pasar, es lo que pasa.

[GW 307] De esta manera, el paso se ha hecho inteligible, no solamente porque se halla en sí [*an sich*] en el punto de partida, sino también [L 123] porque éste *significa* enseguida el pasar; es decir, que esta determinación es igualmente *puesta*, por tanto es *en él* [*an ihm*]; de esta manera su existencia [*Daseyn*] es dada para la conciencia, la cual, justamente en la medida en que procede por medio de *representaciones*, tiene que habérselas con una existencia [*Daseyn*] inmediata, que aquí es una determinación del pensamiento. Igualmente inteligible es el resultado, lo absolutamente necesario; contiene la mediación, y precisamente es tenido como lo más inteligible y precisamente este entendimiento [*Verstand*] de la conexión en general, la cual, tomada de modo finito, está considerada como conexión de lo uno con lo *otro*, pero también, en la medida en que tal conexión recae en un término insuficiente, introduce consigo su correctivo. Una conexión así, puesto que su ley tiene en su propio elemento la exigencia de repetirse siempre, conduce siempre a *otro*, es decir, a algo negativo; lo afirmativo, que retorna en este avance, es tal que siempre remite desde sí mismo, y así tanto lo uno como lo otro permanecen sin descanso ni satisfacción. Pero lo absolutamente necesario, puesto que, por una parte, origina aquella conexión, es lo que igualmente la va a romper, va a recuperar el ir más allá y a asegurar lo último; lo absolutamente necesario *es porque es*; así, son dejados de lado esto otro y el ir más allá hacia lo otro, y a través de esta inconsecuencia inconsciente se le otorga la satisfacción[15].

15. Se trata del momento conclusivo, último, de la recomposición de la alteridad en la paz de la idea.

Lección decimosexta

EL PANTEÍSMO Y LA NECESIDAD ABSOLUTA

Religiones de la absoluta necesidad

Lo anterior ha tenido por objeto lo dialéctico, la fluidez absoluta de las determinaciones, que entran en el movimiento, que es esta primera elevación del espíritu a Dios. Ahora queda por considerar por sí mismo el *resultado* desde el punto de partida adoptado[1].

Este resultado es la *esencia* [*Wesen*][2] *absolutamente necesaria*; el sentido de un resultado es conocido que solamente es la determinación de la mediación ahí incluida y con ella igualmente la del resultado es superada [*aufgehoben*]; la mediación era el autosuperarse [*Sich-selbst-aufheben*] de la mediación. La *esencia* es la identidad consigo aún totalmente abstracta, no es todavía sujeto, ni menos aún espíritu; toda la determinación cae en la necesidad absoluta, la cual, en cuanto ser [*Seyn*], es también inmediatamente *ente* [*Seyendes*]; de hecho, en sí [*an sich*] esta necesidad se resuelve en el sujeto, pero en primer lugar bajo la forma meramente superficial de ente, de absolutamente necesario.

Pero que esta determinación es insuficiente para nuestra representación de Dios, dejemos por el momento este defecto a un lado,

1. Tras alcanzar la elevación del hombre a Dios, mostrando que lo finito y contingente consiste en pasar a lo necesario, ahora se trata de determinar la necesidad como espíritu y como sujeto.

2. Normalmente el término que suele usarse para esta expresión es «ser absolutamente necesario», pero hablando de *Wesen* Hegel evita un término demasiado abstracto, como es el ser (*Seyn*). Se trata ciertamente del ser de una esencia. Sin embargo, este ser necesario es todavía abstracto, a diferencia del espíritu. Como dice Hegel, la determinación viene de la necesidad, que es lo que aquí importa, aunque esta necesidad esencial sea todavía insuficiente para definir a Dios que es concepto, espíritu Sobre el término *Wesen*, cf. Lección décima, nota 2

puesto que ya se ha indicado[3] que las restantes pruebas introducen las determinaciones ulteriores más [GW 308] concretas. Sin embargo, hay religiones y sistemas filosóficos cuyo defecto consiste en que no han ido más allá de la determinación de la necesidad absoluta. Considerar las configuraciones concretas, en las cuales este principio ha sido asumido en las religiones, pertenece a la filosofía de la religión y a la historia de las religiones. Aquí en este sentido tan sólo cabe observar que en general las religiones, a las que les subyace una tal determinidad, en la consecuencia interna del espíritu concreto, entrañan una mayor riqueza y diferenciación de lo que permite el principio abstracto; en la aparición [*Erscheinung*] y en la conciencia se añaden momentos ulteriores de la idea plena, inconsecuentemente con dicho principio abstracto. [L 125] Pero es esencial distinguir si estos añadidos de la configuración pertenecen solamente a la fantasía y si lo concreto en su interior no va más allá de aquella abstracción, de suerte que, al igual que en la mitología oriental, particularmente la mitología india, la riqueza infinita de personas divinas, que son aducidas no sólo en general como poderes, sino también como figuras dotadas de autoconciencia y voluntad, permanece, con todo, vacía de espíritu, o bien, a pesar de esta necesidad primera, el principio espiritual más elevado habrá emergido en estas personas y, en consecuencia, ha aparecido en sus adoradores la libertad espiritual. Así vemos la necesidad absoluta en tanto que el *Destino* en la religión de los griegos como lo más elevado, como lo último, y sólo *por debajo* del mismo el alegre corro de los dioses concretos, vivientes, cual dioses representados como dotados de espíritu y conciencia, los cuales, como en las mitologías mencionadas y en otras, se despliegan en una amplia multitud de héroes, de ninfas del mar, de los ríos, etc., de musas, de faunos, etc., y, en parte en cuanto coro y corte, en cuanto particularización ulterior de principios divinos de orden más elevado, en parte en cuanto productos de menor soporte en general conectan con la exterioridad habitual del mundo y sus contingencias. Aquí, la necesidad constituye el poder abstracto sobre todos los poderes particulares, espirituales, éticos y naturales; pero estos últimos retienen, por una parte, solamente la significación de un poder no espiritual, natural, que permanece enteramente sometido a la

3. Final de la Lección novena y final de la Lección décima, GW XVIII, 273, 279.

necesidad, y sus personalidades no son sino personificaciones; pero, en parte, aunque no merezcan ser llamadas personas, contienen en sí la determinación superior de la libertad subjetiva y están así por encima de su señora, la necesidad, solamente a la cual está sometido el carácter limitado de este principio más profundo; este principio ha de esperar de otra parte su purificación de esta finitud, en cuya forma se nos apareció en un primer momento, y manifestarse por sí mismo en su infinita libertad.

El cumplimiento consecuente de la categoría de la necesidad absoluta ha de ser examinado en los sistemas que parten de pensamientos abstractos; dicho [GW 309] cumplimiento concierne a la relación de este principio con la diversidad del mundo natural y espiritual. Puesta la necesidad absoluta como fundamento en cuanto lo único verdadero, lo verdaderamente efectivo, ¿en qué relación [*Verhältniß*][4] con ella están puestas las cosas mundanas? Estas cosas no son solamente las cosas naturales, sino también el espíritu, la individualidad [L 126] espiritual con todos sus conceptos, sus intereses y sus fines. Pero esta relación [*Verhältniß*] está ya determinada en aquel principio; son *cosas contingentes*. Además, se distinguen de la necesidad absoluta misma, pero respecto de ella no tienen ningún ser [*Seyn*] independiente, ni tampoco la necesidad absoluta lo tiene respecto de ellas; hay solamente *un ser* [*Seyn*], y este pertenece a la necesidad, las cosas son tan sólo esto, su contingencia[5]. Lo que hemos determinado como necesidad absoluta ha de ser más precisamente hipostasiado en un ser universal, en una sustancia; en cuanto resultado, esta es una *unidad* mediada consigo por la superación [*Aufheben*] de la mediación; así ser simple, ella sola el subsistir [*Subsistiren*] de las cosas. Cuando anteriormente fue recordada la necesidad como destino griego, tal necesidad era el poder carente de determinación, pero el *ser* mismo ya había bajado de aquella abstracción a las cosas, *por encima* de las cuales debe estar la necesidad. Sin embargo, si la esencia o la sustancia fuera solamente lo abstracto, las cosas tendrían fuera de ella el subsistir [*Bestehen*] independiente de concreta individualidad; la necesidad debe estar determinada al

4. Sobre el término *Verhältniß*, así como sobre *Beziehung*, que saldrá más adelante, cf. nota 3 de la Lección decimotercera

5. *Ihr zufallen*, como si dijera: «caer en ella», esto es, en la necesidad

mismo tiempo como poder de aquellas cosas, como el principio negativo que se hace valer en ellas, por el que ellas son lo transitorio, lo que perece, *solamente* fenómeno [*Erscheinung*]. Hemos visto esto negativo como la naturaleza propia de las cosas contingentes; tienen este poder en ellas mismas, y no son fenómenos [*Erscheinungen*] en general, sino el fenómeno de la necesidad. Ésta contiene las cosas o, más bien, las contiene en su momento de la mediación; pero ella no está mediada por otro que sí misma, sino que es al mismo tiempo la mediación de sí misma consigo. Es el cambio de su absoluta unidad, de determinarse en cuanto mediación, es decir, en cuanto necesidad *exterior*, relación [*Verhalten*] de *otro* con *otro*, esto es, que se dispersa en una multiplicidad infinita que está en sí enteramente condicionada, pero de tal modo que rebaja la mediación exterior, el mundo contingente, a un mundo fenoménico, y en él, siendo su poder en esto nulo, viene a ponerse de acuerdo consigo misma, a ponerse como siendo igual consigo misma. Así pues, todo está encerrado en la necesidad y ella está *presente inmediatamente* en todo; del mundo ella es tanto el ser como el cambio y la alteración[6].

El panteísmo de la absoluta necesidad

La determinación de la necesidad, tal como su concepto especulativo se nos ha explicitado, es, en general, el punto de vista que suele llamarse *panteísmo*[7] y, bien sea de modo más desarrollado y explícito, o bien más superficialmente, expresa la [GW 310] relación indicada [L 127]. Ya el interés que este nombre ha despertado de nuevo en la época moderna, y más aún el interés del principio mismo, requiere que dirijamos todavía nuestra atención sobre ello. El malentendido que impera a este respecto no puede dejar de ser mentado y rectificado, y luego tendremos que considerar, en conexión

6 Una primera forma de pensar la necesidad es pensarla como una sustancia única, que lo incluye todo, tanto en su ser como en su mutación; de dicha sustancia el mundo de las cosas es su manifestación fenoménica.

7. El panteísmo es la visión de la unidad de todo en Dios y su presencia en la sustancia, como su interna consistencia y diferenciación. De esta forma de pensar han aparecido diversas formulaciones a lo largo de la historia, que Hegel va a recordar a grandes rasgos. Al problema que plantea la unificación de los dos términos, mundo y Dios, caben dos soluciones: o bien se diviniza el mundo, o bien el mundo es visto como apariencia y fenómeno de Dios (en este caso el panteísmo es acosmismo).

con ello, también la posición del principio en la totalidad superior, la verdadera idea de Dios. Puesto que antes la consideración de la configuración religiosa de este principio ha sido dejada de lado, para traer ante la representación una imagen del mismo[8], puede ser aducida la religión *india*, como el panteísmo más formado; con cuya cultura está igualmente vinculado que la sustancia absoluta, la una en sí, que es representada en la forma del *pensar*, como *existente* [*existirend*], diferente del mundo accidental. La religión contiene para sí esencialmente la relación del hombre con Dios, y en cuanto panteísmo no abandona a la esencia [*Wesen*] una a la objetividad, en la cual la metafísica la ha dejado en cuanto objeto, y cree conservar la determinación que posee. Hay que llamar la atención, por de pronto, en el notable carácter de esta subjetivización de la sustancia. El pensamiento autoconsciente, en efecto, no sólo realiza esta abstracción de la sustancia, sino que es este abstraer mismo; es esta simple unidad misma en cuanto existente [*existirend*] para sí, que es llamada sustancia. Este pensar es sabido entonces como el poder que crea los mundos y los conserva, e igualmente como poder que altera y transforma su existencia [*Daseyn*] particularizada; este pensar se llama *Brama*, existe [*existirt*] como la natural autoconciencia de los brahmanes y como la autoconciencia de cuantos reprimen y mortifican su conciencia múltiple, sensaciones, intereses sensibles y espirituales y su actividad, reduciendo todo a la simplicidad y al vacío de esta unidad sustancial. Entonces este pensar, esta abstracción del hombre en sí mismo, es tenido por el poder del mundo. El poder universal se particulariza en dioses que, sin embargo, son temporales y caducos o, lo que es lo mismo, toda vitalidad, toda individualidad, tanto natural como espiritual, es arrancada de la finitud de su conexión condicionada por todas partes –anulado todo entendimiento en la misma– y elevada a la figura de divinidad existente [*daseyende*].

[L 128] Como hemos recordado[9], en estos panteísmos en cuanto religiones, el principio de la individuación aparece en la inconsecuencia con respecto al poder de la unidad sustancial. Ciertamente, la individualidad no es elevada hasta la personalidad; pero el poder

8 Al principio del tercer párrafo de esta Lección decimosexta, GW XVIII, 308.
9. Cf. nota anterior.

se despliega de manera suficientemente salvaje como la inconsecuencia del paso a lo opuesto; nos hallamos en el terreno de la locura desenfrenada, en que hasta la presencia más común es inmediatamente elevada a una divinidad, siendo representada la sustancia como existiendo [*existirend*] en figura finita, y del mismo modo la configuración se volatiliza inmediatamente.

[GW 311] La visión oriental del mundo es, en general, esta sublimidad que conduce todo aislamiento en las configuraciones particulares y existencias [*Existenzen*] e intereses particulares a una amplitud que contempla lo uno en todo, y a esto uno abstracto para sí por eso mismo lo reviste con toda la gloria y esplendor del universo natural y espiritual. El alma de sus poetas se sumerge en este océano, ahoga en él todas las necesidades, fines y cuidados de una vida mezquina y estrecha, y saborea las delicias que le proporciona esta libertad, a la que toda la belleza del mundo sirve de adorno y galanura.

Ya de esta imagen, sobre la cual me he explicado en otra ocasión[10], resulta claro que la expresión *panteísmo*, o más bien, que la expresión alemana empleada algunas veces para traducir este término, a saber: que Dios es uno y *todo* –το εν και παν– conduce a la falsa representación de que en la religión o en la filosofía panteísta todo, es decir, cada existencia [*Existenz*] *que es* [*seyend*] en su finitud y singularidad, sería considerada como Dios o como un Dios, de que lo finito, *por cuanto es* [*als seyend*], sería divinizado. Una ocurrencia así no puede darse sino en una mente humana muy estrecha o, más bien, en un entendimiento escolar que, enteramente despreocupado por lo que es lo efectivo, se fija en una categoría, precisamente la de aislamiento finito, y concibe la multiplicidad, de la que ha oído hablar, tan sólo como un aislamiento fijo, que es [*seyende*], sustancial. No hay que desconocer que la determinación esencial y cristiana de la libertad y de la individualidad, en cuanto libre infinitud y personalidad, induce al entendimiento a considerar el aislamiento de la finitud a través de la categoría de un átomo existente [*seyende*] e inalterable, y a pasar por alto el momento de lo negativo que está presente en la *potencia*, así como el sistema general al cual pertenece ésta. *Todo*, es decir, todas las [L 129] cosas en su aislamiento existente

10. Cf. Enc B prólogo, GW XIX, 8-10; Enc § 573 nota; LFR I, 269-275, versión cast.: I, 254-259.

[*existirend*] serían Dios: así es como el entendimiento se representa al panteísmo, cuando toma el πᾶν en esta categoría determinada de *todo* y de *cada* singular; una disonancia así no ha venido a las mentes de ningún hombre, salvo la de aquellos que acusan de panteísmo. Éste es más bien lo contrario de lo que se le imputa; lo finito, lo contingente *no* lo que subsiste por sí mismo, en el sentido afirmativo es solamente manifestación, revelación de lo Uno; solamente el fenómeno [*Erscheinung*] del mismo, que por sí mismo es sólo contingencia; incluso es el lado *negativo*, el desaparecer en el poder, la idealidad del ente [*Seyenden*] en cuanto punto de partida momentáneo, es el lado preponderante. En contra de ello, aquel entendimiento considera que las cosas son por sí mismas, que tienen su esencia en sí mismas y que según su esencialidad finita es divina, o incluso [GW 312] que deben de ser Dios; no pueden separarse de la absolutez de lo finito; y pensarlo como algo superado [*aufgehoben*] que desaparece en la *unidad* con lo divino, sino que lo conservan más bien siempre como siendo [*seyend*]; pero más bien en la medida en que lo finito, como dicen ellos, adquiere, gracias al panteísmo, un valor infinito, con ello precisamente lo finito ya no tiene *ser* [*Seyn*] alguno.

Características de los sistemas de la sustancialidad

Los *sistemas* filosóficos *de la sustancialidad* –es preferible llamarlos así y no «sistemas del panteísmo», a causa de la falsa representación que va unida a esta denominación–, entre los antiguos cabe mencionar el sistema *eleático*, entre los modernos el sistema *spinozista*, como recordamos[11], son más consecuentes que las religiones, ya que se mantienen en la esfera de la abstracción metafísica. Un aspecto del defecto del que adolecen es la unilateralidad mostrada en la representación, conforme al entendimiento, del itinerario de la elevación, a saber, que comienzan desde la existencia [*Daseyn*] presente, conocen a la misma como nula, y como la verdad de la misma conocen lo Uno absoluto Tienen un presupuesto, lo niegan en la unidad absoluta, pero no retornan desde allí hasta aquel presupuesto, no permiten que el mundo –que es captado solamente en una abstracción de contingencia, de los muchos, etc.– sea ge-

11. Al principio del cuarto párrafo de esta Lección decimosexta, GW XVIII, 308.

nerado desde la sustancia; todo no hace más que ir a esta unidad, como en una noche eterna, sin que tal unidad sea determinada como un principio, que se moviese por sí mismo a su manifestación, que produjese, en cuanto [L 130] lo *inmóvil que mueve*, según la profunda expresión de *Aristóteles*[12].

a) En estos sistemas, lo Absoluto, Dios, es determinado como lo *Uno*, el *Ser*, como el Ser en toda existencia [*Daseyn*], la Sustancia absoluta, que no solamente existe por medio de otro, sino que es la Esencia [*Wesen*] necesaria en y para sí misma, la *causa sui*[13], *causa* de sí *mismo* y, por tanto, *efecto de sí mismo*, esto es, mediación que se supera [*aufhebende*] a sí misma. La unidad en esta última determinación pertenece a un pensar infinitamente más profundo y formado que la abstracta del *Ser* o de lo *Uno*. Este concepto ha sido suficientemente explicado; *causa sui* es una expresión muy chocante para esta unidad y, por tanto, hemos de prestar alguna atención a su dilucidación. La relación [*Verhältniß*] de *causa* y de *efecto* pertenece al momento indicado de la *mediación por otro*, que hemos visto en la necesidad[14], y es la forma determinada de la misma; algo es completamente mediado por *otro* en la medida en que esto otro es *causa* del mismo. Esta es la cosa *originaria*[15], por tanto simplemente inmediata e independiente; el *efecto*, por el contrario, es lo solamente *puesto*, dependiente, etc. La oposición, en cuanto de ser y de nada, de uno y múltiple, etc., contiene sus determinaciones de manera que valen en su relación [*Beziehung*] entre ellas, [GW 313] y, *además*, valen para sí mismas como no referidas mutuamente; lo positivo, el todo, etc., es referido ciertamente a lo negativo, las partes son ciertamente referidas, y esta relación [*Beziehung*] pertenece a su sentido esencial; pero,

12. Aristóteles, *Metafísica* XII, 7-8; 1072 a 19-1073 a 34; versión cast.: I, 218-227.

13. Spinoza, *Ética* I, def. 1, p. 39: «Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente». El análisis de la relación causa-efecto lleva en último término al concepto de *causa sui*, dada la relación recíproca entre ellos: la causa es tal en y mediante el efecto. «Causa y efecto son, pues, simplemente inseparables; cada uno tiene sentido y ser solamente en la medida en que está en relación [*Beziehung*] con el otro», afirmará Hegel un poco más adelante. De esta manera la sustancia (*causa sui*), a diferencia de las cosas finitas, encuentra en sí su razón de ser, se absolutiza.

14. Al final de la Lección undécima, GW XVIII, 284s

15. Aquí Hegel hace un juego de palabras entre los términos de «causa» (*Ursache*, literalmente «cosa originaria, primordial») y de «cosas originarias» (*ursprüngliche Sache*). *Sache*, a diferencia de *Ding*, es en general el objeto del pensar. *Ursache* es la cosa originaria, la causa, afín por tanto a *ursprüngliche Sache*.

fuera de esta relación, tanto lo positivo como lo negativo, el todo, las partes, etc., tienen todavía también la significación de una existencia [*Existenz*] para sí. Pero la causa y el efecto tienen sentido simplemente sólo en su relación [*Beziehung*]; la causa no va más allá de tener un efecto; la piedra que cae produce como efecto una presión en el objeto sobre el que cae; aparte de este efecto, que produce por ser un cuerpo *grave*, está además físicamente particularizada y diferenciada de los otros cuerpos igualmente graves; o –puesto que es causa en el acto en el cual continúa ejerciendo esta presión– supongamos, por ejemplo, que su efecto sea transitorio; entonces, al golpear con otro cuerpo, la piedra dejaría de ser causa y sería igualmente, fuera de esta relación [*Beziehung*], la piedra que era antes. Esto se impone a la representación principalmente en la medida en que la cosa es determinada como cosa originaria, que persiste fuera de su efectuar"[16]. [L 131] Fuera de su efectuación, la piedra sigue siendo piedra, sin duda, pero no causa; es causa tan solo en su efecto si se introduce la determinación de tiempo *durante* su efecto.

Causa y efecto son, pues, simplemente inseparables; cada uno tiene sentido y ser solamente en la medida en que está en relación [*Beziehung*] con el otro; y, sin embargo, han de ser simplemente distintos; mantenemos también con igual firmeza que la causa no es el efecto ni el efecto es la causa, y el entendimiento se aferra con obstinación a ese ser-para-sí de cada una de estas determinaciones, a su falta de relación.

Pero tal como vimos que la causa es inseparable del efecto, que sólo puede tener sentido si es en éste, así la causa misma es mediada por el efecto; es causa en el efecto y por él. Pero esto no significa más que la causa es causa de sí misma y no de otro; pues lo que debería ser lo otro es tal que es en ello que la causa es *causa*, que, por tanto, sólo ahí es donde se alcanza a sí misma, que se obra sólo a *sí*.

Jacobi ha reflexionado sobre la determinación spinozista de *causa sui* (*Über die Lehre des Spinoza in Briefen*, segunda ed., p. 416)[17],

16. Aquí se hace de nuevo el juego de palabras explicado en la nota anterior. Cf. Lección undécima, nota 4. *Wirkung* («efectuación») denota la acción indisoluble del efecto.

17. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza* (*Cartas sobre la doctrina de Spinoza*), en *Werke* IV/2, 146 nota 2; versión cast., 231, nota 166, p. 288: «La *causa sui* extrae de aquí su existencia. De la proposición apodíctica 'todo tiene que tener una causa' difícilmente se infiere que 'no todo puede tener una causa'. Por eso se inventó la *causa sui* a la que necesariamente le pertenece el *effectus sui*».

y hago mención de su crítica a ella también porque es un ejemplo de cómo *Jacobi* –jefe del partido del *saber inmediato*, *de la fe*, aquel que tanto recusa al entendimiento–, en la medida que considera pensamientos, no va más allá del mero entendimiento. He de pasar por alto lo que en el lugar aludido indica acerca de la diferencia entre la categoría de fundamento y la de consecuencia, entre la categoría de causa y la de efecto, y también que en artículos polémicos posteriores cree tener una determinación verdadera de la naturaleza de Dios; citaré solamente la [GW 314] consecuencia más próxima, indicada por él, de la confusión de ambas de «que *felizmente* se deduce que las *cosas* pueden *surgir* sin *surgir*, *alterarse sin alterarse*, precederse o seguirse sin precederse o seguirse»[18]. Tales conclusiones son demasiado disonantes para que sea necesario añadir algo; la contradicción, a la que el entendimiento ha llevado la proposición, es algo *último*, simplemente el límite [*Grenze*] en el horizonte del pensar, más allá del cual no se puede ir, sino ante el cual hay que retroce-

18. Jacobi, *Über die Lehre*, 144-147; versión cast., 230s: «Esta ilusión, algo más difícil de destruir, se produce exactamente igual que aquella más fácil de Spinoza en la que mezcló el concepto *causa* con el de *fundamento*; mediante esta confusión se le priva a aquél de su rasgo más propio y se le reduce en la especulación a un ser *meramente lógico*. En otro sitio he iluminado este proceder y creo haber demostrado suficientemente que el concepto de causa, por cuanto se distingue del concepto de fundamento, es un *concepto de experiencia*, que debemos a la conciencia de nuestra causalidad y pasividad y que no se puede deducir ni diluir en el concepto meramente ideal de fundamento. No es inadmisible una reunificación de ambos, como sucede en el principio de razón suficiente; mas sólo si no se olvida nunca lo que subyace en particular a cada uno, y lo eleva a concepto *posible*. Así, el principio de razón dice: *todo lo dependiente depende de algo*. El principio de causalidad: todo lo que se *produce* tiene que ser producido por algo. Con el fundamento y junto con la palabra 'dependencia', se da ya el 'de algo', de la misma forma que con la palabra 'producido' se da ya también la palabra 'por algo'. Ambas son proposiciones idénticas y tienen por ello validez apodíctica. [Aquí viene la nota de Jacobi, citada en la nota anterior]. Pero su reunificación tiene lugar mediante la proposición 'todo lo condicionado tiene que tener una condición', que precisamente por ello es tan idéntica y tan universal y necesaria. Si se olvida la diferencia esencial entre ambos conceptos y sobre lo que ella descansa, entonces está permitido sustituir y aplicar el uno por el otro y dar lugar felizmente a que las cosas puedan nacer sin nacer, cambiar sin cambiar, y puedan ser anteriores y posteriores sin ser antes ni después. Si *no* se olvida la diferencia esencial de ambos conceptos, entonces, en el caso del concepto de causa, por el cual se pone necesariamente el concepto de una *acción*, tenemos que asentarnos inevitablemente en el tiempo; pues una acción que no suceda en el tiempo es un absurdo. Incluso el idealismo, con todos sus refinamientos, no puede servir aquí de ninguna ayuda, y sólo puede producir un leve respiro». La alusión de Hegel, que Jacobi ha tratado la distinción en otros escritos posteriores, se refiere a *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* (1787), en *Werke* III; versión cast.: *David Hume sobre la creencia, o idealismo y realismo. Un diálogo*, en *Obras de F. H. Jacobi*, 291-475.

der. Hemos visto[19] la disolución de esta contradicción y queremos aplicársela a [I. 132] la figura bajo la cual aquí aparece y se afirma o, más bien, queremos mostrar sólo brevemente la valoración de estas afirmaciones De inmediato debe ser disonante la consecuencia indicada, a saber, que las cosas pueden surgir sin surgir, alterarse sin alterarse, etc. Vemos que con ello se expresa la mediación *consigo* por medio de otro, la mediación en cuanto mediación que se supera [*aufhebende*] a sí, pero que precisamente es rechazada. La expresión abstracta *las cosas* ha hecho todo cuanto podía para traer lo finito ante la representación; lo finito es un tal ser limitado [*beschränktes Seyn*] al que sólo puede pertenecerle una de las cualidades opuestas, que no permanece cabe sí, sino que va a pique. Pero lo infinito es esta mediación consigo mismo por medio de otro y, sin repetir la exposición de este concepto, tomemos un ejemplo del círculo de la existencia [*Daseyn*] natural, ni tan siquiera de la espiritual, [a saber] lo viviente en general. De lo que nos es bien conocido como su autoconservación, se expresa «felizmente»[20] en pensamientos mediante esta relación [*Verhältniß*] infinita, en la que el individuo viviente, de cuyo proceso de autoconservación solamente aquí se habla, sin tomar en consideración las demás determinaciones, se *produce* continuamente en su existencia [*Existenz*]; esta existencia no es un ser [*Seyn*] en reposo e idéntico consigo, sino que, por el contrario, es sencillamente surgir, alteración, mediación con otro, pero que retorna a sí. La vitalidad de lo viviente es hacerse surgir, y *es ya*; así pues, bien se puede decir, aunque sea ciertamente una expresión violenta: una *cosa* surge, pero sin surgir; se altera, cada pulsación produce un cambio no solamente en todas las arterias, sino también en todos los puntos de su estructura toda, en la que permanece el mismo individuo, y solamente permanece el mismo en la medida en que es esta actividad que se altera a sí en sí; de este modo, podemos decir de él

19. Seguramente se refiere a las consideraciones sobre la mediación de causa y efecto en el concepto de *causa sui*. Cf. en esta Lección decimosexta, al principio del apartado a) (p. 186) y la siguiente nota, GW XVIII, 312

20. Hegel toma aquí, como términos idénticos («felizmente») o muy cercanos, la cita de Jacobi que acaba de hacer: producirse (*sich hervorbringen*) y descubrir subjetivamente, hacer surgir (*herausbringen*) y surgir, nacer (*entstehen*). De esta manera invierte el sentido de la proposición de Jacobi mostrando que lo que él expresaba con ironía («se descubre felizmente… ») corresponde a la realidad dialéctica de la vida, por ejemplo Tal es la ironía invertida de Hegel y de las cosas

que se altera sin alterarse, e incluso finalmente –desde luego no las *cosas*– que es anterior a sí mismo sin ser anterior, tal como hemos visto de la causa, que previamente es la cosa originaria, pero que, a la vez, anteriormente al efecto, no es causa, etc. Pero es tedioso y sería una labor interminable el reseguir y anotar las expresiones en las cuales el [GW 315] entendimiento se abandona a estas categorías finitas y las considera como algo fijo.

[L 133] Esta aniquilación de la categoría del entendimiento de la causalidad ha ocurrido en el concepto, que es expresado como *causa sui*. *Jacobi*, sin reconocer ahí esta negación de la relación [*Verhältniß*] finita, lo especulativo, lo despacha de modo meramente psicológico o, si se quiere, pragmático. Indica que: «De la proposición apodíctica: que *todo debe* tener una causa, es *arduo* deducir que no todo *pueda* no tener causa. Por ello se ha inventado la *causa sui*»[21]. Ciertamente es duro para el entendimiento [*Verstand*] no solamente abandonar esta proposición, para él apodíctica, y tener que aceptar cualquier otro poder[22] (que, por lo demás, parece impropio de la expresión que hemos citado); pero no la razón [*Vernunft*], la cual más bien abandona tal relación finita de la mediación con otro en cuanto espíritu libre, especialmente el espíritu humano religioso, y su contradicción la sabe resolver en el pensamiento, tal como llega a la conciencia en el pensamiento.

Tal desarrollo dialéctico, que aquí se ha esbozado, no pertenece todavía a los sistemas de la simple sustancialidad, a los panteísmos[23]; éstos permanecen en el *ser* [*Seyn*], la *sustancia*, forma que queremos asumir de nuevo. Tomada en sí, esta determinación es el principio de todas las religiones y de todas las filosofías; en todas ellas Dios es el ser [*Seyn*] absoluto, una esencia [*Wesen*] que subsiste subsistiendo simplemente en y para sí misma, no por medio de otro, es absolutamente independiente.

21. Cf. nota 18 de esta Lección decimosexta.

22. El término usado (*Können*) resalta más la conexión entre posibilidad y poder, potencia, capacidad, lo cual es lo que importa en *causa sui*.

23. Los sistemas de la sustancialidad han sufrido una pérdida de la dialéctica, esto es, de la posibilidad de mediar el finito con lo infinito (y recíprocamente), por mantener fijos y separados los dos extremos, pues también en ellos el mundo contingente queda reducido a la apariencia; tanto en los eléatas como en Spinoza las cosas finitas son anuladas en la unidad de la sustancia, que es pensada como la única realidad autosuficiente. En ambos se pierde lo esencial de la religión y de la investigación filosófica, a saber, la conexión entre los dos extremos.

b) Estas determinaciones tan abstractas no van muy lejos y son muy insuficientes; Aristóteles (*Metafísica*, I, 5) dice de *Jenófanes*, «el que primeramente *unió* (ενισας)[24], no ha reportado nada claro; y, mirando a todo el cielo (nosotros diríamos: mirando al vacío), dijo: Lo Uno es Dios»[25]. Si los eleáticos que siguieron mostraron con más exactitud que lo múltiple y las determinaciones que reposan en la multiplicidad conducen a la contradicción y se resuelven en la nada[26], y si *Spinoza* en particular sumerge toda finitud en la unidad de la sustancia[27], de ésta no procede ninguna determinación ulterior, concreta, fructuosa. El desarrollo afecta solamente a la forma de los puntos de partida, que tiene ante sí una reflexión subjetiva, y a su dialéctica, por medio de la cual retrotrae lo particular y finito, que parecían ser independientes, a la universalidad. Ciertamente en *Parménides* esto Uno es [L 134] determinado como *pensar*, o que lo que piensa es el ente [*Seyendes*][28], también en *Spinoza* la sustancia es determinada como unidad del ser [*Seyns*] (la extensión) y del pensar[29];

24 «Unificó», redujo todo a uno El verbo griego ενίζειν significa «llevar», «reducir a unidad», del cual ενισας es el aoristo «habiendo llevado a unidad»

25 Aristóteles, *Metafísica*, I, 5; 986 b 21-24; versión cast., I, 40s: «En cuanto a Jenófanes, que sentó antes que éstos la doctrina del Uno (pues se dice que Parménides fue su discípulo), no aclaró nada, ni parece haber vislumbrado ninguna de estas dos naturalezas, sino que, habiendo dirigido la mirada a todo el cielo, afirma que el Uno es Dios».

26. En sus LHF I, 57 (cf. versión cast.: I, 224, aunque es otro texto), Hegel atribuye la conclusión desde la contradicción al no-ser a Jenófanes y a Zenón; aunque muestra ya dudas acerca de si las opiniones dadas en el escrito del (Pseudo)Aristóteles, *Jenófanes, Zenón, Gorgias*, capítulo 1, pueda atribuirse realmente a Jenófanes; actualmente se atribuye a Meliso.

27. Sobre esta interpretación de los eléatas y de Spinoza, cf LHF II, 57, 62-69; IV, 105, 111 (versión cast.: III, 303); por eso, según Hegel, a la filosofía de Spinoza no hay que tildarla propiamente de ateísmo ni de panteísmo, sino de acosmismo (Enc § 50 y nota, p. 76). Hegel se apoya en Spinoza, *Ética* I, prop. 25, corol., p 59: «Las cosas particulares no son nada más que afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera». La falta de determinación de Dios como el ser creador priva a los sistemas de la sustancialidad de plena validez especulativa.

28. Cf. Parménides B 6. *Presocráticos*, I, 442s En su interpretación de que para Parménides lo uno ha de concebirse como pensar y que lo que piensa es lo que es, Hegel sigue la interpretación que Plotino hace del fragmento. Se apoya en Plotino, *Ennéadas* V, 1, 8, así como en los versos 96-98 del poema parmenideo

29. Spinoza, *Ética* II, prop. I: «El pensamiento es un atributo de Dios» (p 78), y II: «La extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa» (p. 79). Cf *Ética* II, prop. 7, escolio: «Debemos recordar aquí lo que hemos demostrado antes, a saber, que todo lo que puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de la sustancia, todo eso pertenece sólo a la única sustancia; y que, por consiguiente, la sustancia pensante y la sustancia extensa es una y la misma sustancia, que es comprendida ora bajo este, ora bajo aquel atributo» (p. 81).

pero no por ello se puede decir que este ser o la sustancia estén puestos como pensantes, es decir, puestos como actividad que se determina a sí en sí; sino que la unidad del ser y del pensar permanece comprendida como lo uno, inmóvil, fijo. Hay [GW 316] una distinción exterior entre atributos y modos, movimiento y voluntad, pero distinción del entendimiento. Lo Uno no está explicitado como necesidad que se desarrolla, no tal como indica su concepto, como el proceso que media la necesidad en sí consigo. Aunque falte aquí el principio del movimiento, se encuentra muy presente en unos principios más concretos, como el *fluir* de *Heráclito*, también el *número*[30], etc., pero, en parte, la unidad del ser [*Seyn*], la igualdad a-sí-misma divina no está mantenida, en parte, tal principio es en el mundo común precisamente en tal relación [*Verhältniß*] como aquel ser, uno, o sustancia.

c) Fuera de este Uno se encuentra, precisamente ante el mundo contingente, el ser afectado por la determinación de lo negativo, el reino de las limitaciones y las finitudes; en lo que a esto respecta, no hay diferencia alguna entre si este reino está representado como reino de la existencia [*Daseyn*] exterior, del aparecer [*Schein*], o que, según la determinación del idealismo superficial, está representado como un mundo solamente subjetivo, un mundo de la conciencia. Esta multiplicidad con su infinita complejidad está, primeramente, separada de aquella sustancia, y hay que ver qué relación [*Verhältniß*] le es atribuida con este Uno. Por una parte, esta existencia [*Daseyn*] del mundo es tan sólo algo encontrado previamente; *Spinoza*, cuyo sistema es el más desarrollado, comienza en su exposición con definiciones, es decir, mediante las determinaciones *dadas* del pensar y de la representación en general[31]; los puntos de partida de la conciencia están presupuestos. Por otra parte, el entendimiento transforma este mundo accidental en un sistema según las relaciones [*Verhältnissen*], categorías de necesidad exterior[32]. Parménides traza los principios de un sistema del mundo fenoménico [*Erscheinungswelt*], en cuya cima

30. Sobre Heráclito, cf. Platón, *Cratilo*, 402 a (*Diálogos* II, 397s), *Teéteto* 160 d (*Diálogos* V, 213); Aristóteles, *De coelo*, III, 1 (versión cast., 169); *Metafísica* I, 6 (987 a32-34; versión cast.: I, 44s) y XIII, 4 (1078 b 12-14; versión cast.: II, 264). Sobre el número como principio en los pitagóricos, cf. LHF I, 29s. Hegel se apoya en Aristóteles, *Metafísica* I, 5 (985 b 23-986 a 3; versión cast.: I, 34s).

31. Spinoza, *Ética* I, def. I-V (p. 39).

32. Alusión a la tabla de las categorías en KrV B 106-115.

sitúa la diosa Necesidad[33]; Spinoza no ha hecho ninguna filosofía de la naturaleza, pero ha tratado la otra parte de la filosofía concreta, la ética; ésta era, por una parte, más consecuente por enlazar, al menos en general, con el principio de la sustancia absoluta, porque la determinación más alta del hombre [L 135] es su orientación a Dios, el puro amor a Dios en la expresión de Spinoza *sub specie aeterni*[34]. Sin embargo, los principios de la consideración filosófica, el contenido, los puntos de partida, no tienen ninguna conexión con la sustancia misma; toda la exposición sistemática del mundo fenoménico, por consecuente que sea en sí misma, se construye según el procedimiento habitual de recibir el objeto percibido [convirtiéndolo] en una ciencia habitual, en la cual lo reconocido como siendo lo Absoluto en sí, lo Uno, la Sustancia, no debe estar vivo, no lo que mueve, no el método, pues tal ciencia es indeterminada. No queda nada de ella para el mundo fenoménico, excepto que precisamente este mundo de la naturaleza y del espíritu en general es totalmente abstracto, mundo fenoménico, o bien que el ser del mundo, en cuanto afirmativo, es el ser, lo uno, la sustancia, que es la particularización, por lo que el ser es un mundo, la evolución, la [GW 317] emanación; una caída de la sustancia fuera de sí misma en la finitud, un modo totalmente sin concepto, de tal manera que en la sustancia misma no hay ningún principio de una determinación de ser creativa; y en tercer lugar, que es el poder igualmente abstracto, el poner la finitud como algo negativo, el perecer de lo mismo.

Concluido el 19 de agosto de 1829

33. Hegel atribuye a Parménides un «sistema del fenómeno» en LHF I, 7, 61. En ello hace referencia al poema parmenídeo, versos 111-120 (B 8, 50-61), *Los filósofos presocráticos*, I, 447

34. Hegel hace referencia al tercer género de conocimiento, el *amor Dei intellectualis*, en el cual el alma conoce *sub specie aeternitatis*. Spinoza, *Ética* V, prop. 31: «El tercer género de conocimiento depende del alma como de su causa formal, por cuanto el alma misma es eterna». Cf. también la demostración de esta misma proposición (p. 261); V, prop. 32, corol.; V, prop. 35 y demostración (p. 262).

17Lecc17
[L 136 / GW 318]

Apéndice A

EN TORNO A LA CRÍTICA KANTIANA DE LA DEMOSTRACIÓN COSMOLÓGICA

Un fragmento

Introducción: la crítica kantiana de las pruebas

Como se sabe, la crítica que *Kant* llevó a cabo de las pruebas metafísicas de la existencia de Dios[1] ha tenido como efecto abandonar estos argumentos, que incluso en un tratado científico no se hable ya más de ellos y que uno tenga casi que sonrojarse de su sola mención. Sin embargo, su uso popular está permitido todavía y es totalmente general que estos argumentos sean empleados para la formación de la juventud y la edificación de los adultos, y también la elocuencia, que pretende especialmente enardecer el corazón y elevar el sentimiento, necesita y hace uso de estos argumentos como de unos fundamentos internos y conexiones de sus representaciones[2].

Ya de la llamada prueba cosmológica Kant concede en general «que si presuponemos que algo existe, no podemos eludir la conclusión de que algo existe de modo necesario; el argumento cosmológico reposaba sobre esta inferencia perfectamente natural» (KrV B 643);

1. KrV B 620-658 Cuando Hegel mismo cita a Kant (que siempre lo hace por la segunda edición de la KrV), la referencia se pone en el texto; cuando no es Hegel quien lo cita, se pone en nota

2. En el contexto de Hegel, la alternativa a la teología natural y a las pruebas racionales vino principalmente de los que abogaban por el conocimiento inmediato, la fe y el sentimiento, en particular de parte de Schleiermacher y Jacobi, y no de la teología ética que Kant ofrece en lugar de la teología metafísica. Ello ayuda a explicar por qué Hegel no se dirige al argumento moral kantiano de la existencia de Dios. Más bien Hegel vio en la crítica de Kant a las pruebas tradicionales la puerta abierta a la inmediatez, la fe y el sentimiento, no a la religión de la razón práctica. Tal como se verá en el fragmento sobre la prueba ontológica (Apéndice C, al final), el postulado de la existencia de Dios basado en la razón moral es, para Hegel, también materia de fe, no de demostración

pero aún más observa acerca de la demostración físico-teológica[3] que «esta prueba merece ser mencionada siempre con respeto; es la más antigua, la más clara y la más apropiada a la razón ordinaria [...]; la pretensión de restar prestigio a este argumento no sólo sería, pues, frustrante, sino también *completamente inútil*» (KrV B 651). «La *razón* –concede además– no puede *caer*, debido a *dudas de especulación abstracta y sutil*, en una *depresión* tan grande que no pueda salir de su ensimismada indecisión, como de un sueño, al dirigir la mirada hacia la maravilla de la naturaleza y hacia la majestuosidad del mundo, ascendiendo de grandeza en grandeza, de lo condicionado a la condición, hasta llegar al supremo e incondicionado autor»[4].

Si la prueba primeramente mencionada expresa una *consecuencia* ineludible, de la cual *no se puede escapar* [L 137], y si es *completamente inútil* intentar restar prestigio a la segunda prueba, y si la *razón* no debería poder ser rebajada hasta desembarazarse de este itinerario y no se elevara por medio de ella hasta el autor incondicionado, debería ser asombroso, sin embargo, que se pudiera obviar esta exigencia, que la razón debiera ser hasta tal extremo deprimida para no otorgar ya consideración alguna a esta prueba. Ahora bien, por mucho que se nos muestre como una falta contra la buena compañía de los [GW 319] filósofos de nuestro tiempo citar todavía esta demostración, igualmente la filosofía kantiana y las refutaciones kantianas aparecen como algo pasado de moda desde hace ya tiempo y, por lo mismo, que ya no hay que mencionar. Sin embargo, de hecho, la crítica kantiana es la única que ha suprimido científicamente estas demostraciones y que incluso ha llegado a convertirse en fuente de las otras maneras más cortas de rechazarlas, de ese modo que hace del sentimiento el único juez de la verdad y que declara al pensamiento no solamente como no indispensable, sino incluso como perjudicial. En la medida en que existe un interés por conocer los fundamentos científicos por los cuales estas pruebas han perdido su prestigio, es tan sólo la crítica kantiana la que hay que tomar en consideración.

Pero hay que advertir también que las pruebas habituales que Kant somete a su crítica, y entre estas, en primera línea, precisamente la prueba cosmológica y la prueba físico-teológica, cuya argu-

3. También llamada prueba teleológica.
4. KrV B 652.

mentación examinamos aquí, contienen unas determinaciones más concretas que las determinaciones[5] abstractas puramente cualitativas de finitud e infinitud; y se ha observado[6] que si las oposiciones se expresan como lo condicionado y lo incondicionado, o accidente y sustancia, éstas han de tener aquí sólo aquella significación cualitativa. Por tanto, aquí importa esencial y únicamente el itinerario formal de la mediación en la demostración, ya que, además, en aquellas conclusiones metafísicas, así como en la crítica kantiana, el contenido y la naturaleza dialéctica de las determinaciones no es tomado en consideración; y, sin embargo, es tan sólo esta naturaleza dialéctica, a partir de la cual debería conducirse y juzgarse verdaderamente la mediación de la misma. Por lo demás, el modo según el cual es aprehendida esta mediación, en aquellas argumentaciones metafísicas así como en el dictamen kantiano [L 138] sobre las mismas, es en general el mismo en la mayor parte de las pruebas de la existencia de Dios, es decir, pertenece a la clase de demostraciones que parten de una existencia dada[7], o la misma [clase de demostración] en su conjunto [de la existencia], y, tratando aquí más precisamente el modo de este silogismo del entendimiento, queda éste rechazado también para las otras pruebas, y cuando tengamos que tratar de ellas nos bastará con dirigir únicamente nuestra atención hacia el contenido más preciso de las determinaciones.

Del fundamento empírico al concepto. Del ser absolutamente necesario al ser omnirrealísimo

La crítica kantiana de la prueba cosmológica aparece enseguida tanto más interesante cuanto que en ella, según Kant, «se esconde todo un nido de presunciones dialécticas que la crítica trascendental puede desvelar y destruir fácilmente» (KrV B 637). Primeramente [GW 320] repito la expresión habitual de esta prueba, tal como la for-

5. En este fragmento Hegel usa a menudo el término «determinaciones» donde Kant habla de «categorías». Más adelante —en p. 207, donde nota 24— Hegel incluso afirma: «las categorías son esencialmente determinaciones del pensar [*Denkbestimmungen*]».

6. El lugar al que Hegel alude no aparece en el fragmento conservado, que formaría parte de un escrito más amplio.

7. Sobre esta distinción, cf. KrV B 618s: la prueba cosmológica parte de la existencia en general, del conjunto de la existencia, mientras que la teleológica parte una existencia dada, a saber, la finalidad.

mula también Kant (KrV B 632), que reza así: si *existe* [*existirt*] algo (no *existe* meramente, sino *a contingentia mundi*: es determinado como *contingente*), es preciso igualmente que exista un ser [*Wesen*] absolutamente necesario. Ahora bien, dado que existo por lo menos yo mismo, existe por tanto un ser absolutamente racional. Kant advierte, ante todo, que la premisa menor contiene una experiencia y la premisa mayor concluye de una experiencia en general la existencia [*Daseyn*] de lo necesario, de esta manera la demostración no se lleva a cabo de modo totalmente *a priori*[8]; una advertencia que se refiere a la ya mencionada índole de esta argumentación en general[9], índole que consiste en asumir solamente un aspecto de la mediación verdadera y total.

La advertencia siguiente afecta a un punto principal en esta argumentación, que en Kant sólo aparece de manera que el ser necesario únicamente puede ser determinado como necesario de una sola manera, a saber, tomando en consideración todos los predicados opuestos posibles, tan sólo puede ser determinado por uno de ellos, y en consecuencia, no puede haber más que un solo concepto de una cosa así, a saber, el de ser omnirrealísimo, constituyendo dicho concepto, como se sabe, el sujeto del argumento ontológico (que habrá que considerar mucho más adelante)[10].

Contra esta última ulterior determinación del ser necesario, Kant dirige su crítica primeramente en cuanto avance de meras sutilezas. En efecto, el fundamento *empírico* de la demostración no puede mostrar lo que el ser necesario posee como *propiedades* y a tal efecto se despide totalmente de él [del fundamento empírico] e *investiga tras puros* [L 139] *conceptos* lo que un ser absolutamente necesario debe poseer como *propiedades*, *el cual* entre *todas las cosas posibles* posee en sí el requisito para una necesidad absoluta[11]. Se podría cargar en el debe de su tiempo los múltiples primitivismos que dominan en estas expresiones y, por ello mismo considerar que cosas semejantes ya no aparecen en las exposiciones científicas y filosóficas de nuestro tiempo. De todos modos hoy día ya no se va a cali-

8 KrV B 632s.

9 Probablemente Hegel se refiere a la distinción kantiana de los tres modos posibles de demostrar la existencia de Dios, KrV B 618s.

10. KrV B 633.

11. KrV B 634s.

ficar a Dios como una *cosa* [*Ding*] ni a buscar entre todas las cosas posibles cuál es la que se adapta mejor al concepto de Dios; se podrá hablar de las *propiedades* de este o aquel hombre o de lo que se quiera, pero en las exposiciones filosóficas ya no se hablará propiamente de las *propiedades* en relación con Dios como una cosa. Sin embargo, podemos todavía oír hablar siempre de *conceptos* en el sentido de determinaciones meramente abstractas del pensar que no hay que indicar qué sentido deben tener cuando se pregunta sobre el *concepto de una cosa*, si es que en general un objeto ha de ser concebido. Pero se ha convertido en principio general, o más bien en la fe de la época, imputar como reproche a la razón e incluso como un crimen que exponga sus investigaciones en conceptos puros, o, en [GW 321] otras palabras, que sea activa de otra manera que no sea el percibir por medio de los sentidos o ser imaginativa, poética, etcétera. Con todo, en Kant se ven todavía en sus exposiciones los presupuestos determinados de donde parte y una consecuencia del avance razonador, de suerte que [dichas exposiciones] son expresamente conocidas y demostradas por medio de razones, una intelección que surge solamente de razones, la visión en general que debe ser de índole filosófica, mientras que en los anchos caminos [*Heerstraße*][12] del saber de nuestro tiempo se encuentran únicamente los oráculos del sentimiento y las aseveraciones dadas de un sujeto que tiene la pretensión de asegurarlas en nombre de todos los hombres y, por esta razón precisamente, de mandar en todos con sus aseveraciones. Con respecto a tales fuentes del conocimiento no se puede hablar de una precisión cualquiera de las determinaciones y de su expresión, ni de una pretensión de consecuencias y fundamentos.

La parte mencionada de la crítica kantiana tiene el sentido preciso, en primer lugar, de que esta prueba conduce solamente hasta un *ser* [*Wesen*] *necesario*, pero tal determinación se ha de distinguir del concepto de Dios, a saber, de la determinación como el ser omnirrealísimo, [L 140] y que esta determinación ha de ser deducida de aquélla por la razón mediante conceptos puros[13]. Se ve enseguida que si esta

12. Puede verse una alusión al objetivo que se propone la KrV (B, prólogo) de encontrar «la vía grande» [*Heeresweg*], el «camino seguro» [*sicherer Weg*] de la filosofía, tal como ya habían encontrado tanto la lógica y la matemática como las ciencias de la naturaleza

13. KrV B 635.

prueba no condujera más que hasta el ser absolutamente necesario, no habría nada más que reprocharle que precisamente la representación de Dios a la que se limita esta determinación no sería de todos modos aún tan profunda como nosotros exigimos, ya que el concepto de Dios contiene más en sí; sería muy posible que individuos y pueblos de los tiempos antiguos –o de nuestro tiempo, que viven todavía fuera del cristianismo y de nuestra cultura– no tengan conceptos más profundos de Dios; para tales pueblos esta prueba sería satisfactoria. Al menos se podrá conceder que Dios, y sólo Dios, es el ser absolutamente necesario, aunque esta determinación no agote la representación cristiana, que encierra en sí, de hecho, algo más profundo todavía que esta determinación metafísica de la llamada teología natural, en todo caso sin duda más profundo que lo que el moderno saber inmediato y la fe suelen mostrar acerca de Dios. Incluso podría uno preguntarse si el saber inmediato, por su parte, puede decir de Dios que es siquiera el ser absolutamente necesario, en todo caso, si alguien en forma inmediata sabe tanto acerca de Dios, bien puede ocurrir que otro no logre saber inmediatamente tanto, sin que exista un derecho de exigirle más, pues un derecho aduce consigo fundamentos y pruebas, es decir, mediaciones del saber, y las mediaciones están excluidas de este saber inmediato, le están vedadas.

Ahora bien, si del desarrollo de lo que se contiene en la determinación del ser absolutamente necesario, según una deducción correcta, resultan determinaciones ulteriores, ¿qué debería poder oponerse a su aceptación y a la convicción acerca de la misma? El *fundamento* de la prueba es empírico[14], pero si la prueba [GW 322] misma, por sí misma, es una deducción correcta, y si por medio de ella se establece de una vez la existencia de un ser absolutamente necesario, desde este fundamento la razón investiga mediante puros conceptos, pero entonces esto le será imputado como incorrecto sólo si el uso de la razón en general es considerado como incorrección, y de hecho en Kant el rebajamiento de la razón alcanza hasta la concepción que limita toda verdad al saber inmediato.

Pero la determinación del llamado ser [*Wesen*] omnirrealísimo se deduce fácilmente de la determinación del ser *absolutamente necesario*, [L 141] o bien igualmente de la determinación de lo *infinito*, en

14. KrV B 634.

la que nos hemos quedado; pues todas y cada una de las limitaciones encierran una relación [*Beziehung*] con otro y de esta manera repugnan a la determinación de lo absolutamente necesario e infinito. El espejismo esencial en el concluir[15], que ha de estar presente en esta prueba, Kant lo busca ahora en la proposición de que este ser simplemente necesario es al mismo tiempo el ser omnirrealísimo, y esta proposición sería el *nervus probandi* de la prueba cosmológica; pero quiere descubrir este espejismo mostrando que, ya que un ser realísimo no es en modo alguno diferente de otro, esta proposición también puede ser simplemente invertida, es decir, que todo (a saber, el absolutamente) ser omnirrealísimo es absolutamente necesario, o bien que el ser realísimo, en la medida en que está determinado exclusivamente por el concepto, ha de contener también en sí la determinación de necesidad absoluta. Pero esta es precisamente la proposición y el itinerario de la prueba *ontológica* de la existencia de Dios, que consiste en hacer el paso a la existencia [*Daseyn*] a partir de y por medio del concepto. Así pues, la prueba cosmológica tendría como base la prueba ontológica; aunque nos había prometido conducirnos por un sendero nuevo, después de dar un pequeño rodeo nos vuelve a traer al antiguo camino, que no había querido reconocer y que por esta razón habíamos tenido que abandonar.

Se ve que el reproche no afecta a la prueba cosmológica, ni en la medida en que considerada en sí misma llega a la determinación de lo absolutamente necesario, ni tampoco en la medida en que, desde esta determinación y mediante un desarrollo, ha pasado a la determinación ulterior de lo omnirrealísimo. Por lo que respecta a esta conexión de las dos determinaciones mencionadas, siendo este el punto hacia el cual va dirigido directamente el reproche de Kant, es conforme a la índole misma de la demostración que el paso de una determinación ya establecida a una segunda, de una proposición ya probada a otra, pueda ser claramente demostrado, pero el conocimiento no puede retornar del mismo modo desde la segunda a la primera, deducir la segunda de la primera.

Desde Euclides se demuestra, en primer lugar, la proposición de la conocida relación de los lados de un triángulo rectángulo partiendo de la determinidad del triángulo y deduciendo de ahí [GW 323]

15. Para lo que sigue hasta el punto y aparte, cf. KrV B 636s.

la relación de los lados; de ahí se prueba también la proposición inversa, de tal manera que ahora [L 142] se parte de esta relación y se deduce de ahí el carácter rectangular del triángulo, cuyos lados cumplen esta relación, de tal forma, sin embargo, que la prueba de esta segunda proposición presupone la primera y hace uso de ella; en la segunda vez la prueba de la proposición inversa se hace igualmente presuponiendo apagógicamente[16] la primera, del mismo modo que la proposición de que, si en una figura rectilínea la suma de los ángulos es igual a dos rectos, es un triángulo, es fácilmente demostrable apagógicamente a partir de la proposición demostrada con anterioridad, a saber, que en un triángulo la reunión de sus tres ángulos constituye dos rectos[17].

Cuando de un objeto se ha demostrado un predicado, es una circunstancia ulterior que tal predicado concierne *exclusivamente* a dicho objeto y no es solamente una de las determinaciones del mismo, que podría también pertenecer a otros, sino que pertenece a la definición de tal objeto. Esta prueba podría permitir diversos caminos y no es necesario seguir el único que parte del concepto de la segunda determinación. De todos modos, en la conexión del llamado ser realísimo con el ser absolutamente necesario, se debe tomar en consideración directa tan sólo un aspecto de la misma, y no precisamente aquél ante el cual Kant plantea la dificultad hallada por él en el argumento ontológico. En efecto, en la determinación del ser absolutamente necesario se encierra, en parte, la necesidad de su ser [*Seyn*] y, en parte, las determinaciones de su contenido. Si nos preguntamos acerca del predicado ulterior de la realidad omnicomprehensiva, ilimitada, no concierne al ser en cuanto tal, sino a lo que ha de ser distinguido ulteriormente en cuanto determinación del contenido; en la prueba cosmológica, el ser [*Seyn*] está ya fijado por sí, y la cuestión del paso de la necesidad absoluta a la omni-realidad [*All-Realität*], así como de ésta a aquélla, se refiere solamente a este contenido y no al ser.

16. Apagógicamente: indirectamente, mostrando la falsedad de la contraria. Del griego *apogein*, «retirar», «quitar»

17. Euclides, *Elementos* I, prop. 47 y 48; Prop. 47: «En los triángulos rectángulos, el cuadrado del lado que subtiende el ángulo recto es igual a los cuadrados de los lados que comprenden el ángulo recto», le sigue la demostración (p. 78-80). Proposición 48: «Si en un triángulo el cuadrado de uno de los lados es igual a los cuadrados de los dos lados restantes del triángulo, el ángulo comprendido por estos lados restantes del triángulo es recto», le sigue la demostración (p. 81s).

Lo defectuoso del argumento ontológico lo sitúa Kant en que en su determinación fundamental, en la omnitud de las realidades [*All der Realitäten*], el ser es concebido también como una realidad[18]; pero en la prueba cosmológica se tiene ya este ser desde otra parte; en la medida en que él añade la determinación de la omni-realidad a su absolutamente necesario, no necesita que el ser sea determinado como una realidad y comprendido en aquella omni-realidad.

En su crítica, Kant empieza tan sólo por este sentido del avance de la determinación de lo absolutamente necesario a la [L 143] de realidad ilimitada, ya que, como ha dicho poco antes[19] (KrV B 634), el interés de este avance se sitúa en la búsqueda de qué *propiedades* tiene el ser absolutamente necesario, después de que la prueba cosmológica, considerada en sí, haya dado solamente un paso único, a saber, *hasta la existencia* [*Daseyn*] *de un ser absolutamente necesario* en general, pero no pudo mostrar *qué propiedades tiene*[20]. Por tanto, se ha de [GW 324] dar por falso el que, como afirma Kant, la prueba cosmológica se apoye en el argumento ontológico, o que tan sólo necesite de éste para su complemento, es decir, según lo que debe rendir en general[21]. Ahora bien, que tenga que realizarse más de lo que se realiza en la prueba es una consideración ulterior, y por lo demás esto ulterior consiste precisamente en el momento que contiene el argumento ontológico; sin embargo, lo que Kant opone a la prueba cosmológica no es esta necesidad más elevada, sino que, por el contrario, argumenta solamente partiendo de puntos de vista que se hallan dentro de la esfera de esta prueba y que no le afectan.

La causalidad: paso del mundo sensible al trascendental

Pero lo que ha sido mencionado no es lo único que aporta Kant en contra de esta prueba cosmológica (KrV B 637), sino que pone al descubierto las «pretensiones ulteriores», de las que se encierra «todo un nido» en ella.

Primeramente se encuentra en ella el principio *trascendental* por el cual desde lo *contingente* se concluye una *causa*; pero este

18. KrV B 626s.
19. Alude al principio del párrafo sexto de este fragmento. GW XVIII, 320.
20. KrV B 634s
21. KrV B 635. 658.

principio tiene significación solamente en el mundo sensible, fuera de éste no tiene siquiera sentido. Pues el concepto *meramente intelectual* de lo contingente no puede producir ninguna proposición sintética, como la de la causalidad, esta proposición tiene uso y significación tan sólo en el mundo de los sentidos, siendo que debería servir aquí *para ir más allá del mundo de los sentidos*[22]. Lo primero que se afirma aquí es la conocida doctrina principal kantiana de la inadmisibilidad de ir con el pensar más allá de lo sensible, y de la limitación del uso y significación de las determinaciones del pensar al mundo de los sentidos. La confrontación con esta teoría no compete a este tratado; pero lo que hay que decir al respecto se puede resumir en la cuestión: si el pensar no puede ir más allá del mundo de los sentidos, entonces habría que hacer concebible ante todo cómo desciende el pensar al mundo de los sentidos. Lo segundo que se dice es que el concepto *intelectual* de lo contingente no puede producir ninguna proposición sintética, como la [L 144] de la causalidad. De hecho, es bajo la determinación *intelectual* de la contingencia que este mundo temporal, objeto de la percepción, es aprehendido, y con esta determinación misma, en cuanto determinación intelectual, el pensar mismo ya ha ido más allá del mundo sensible como tal y se ha situado en otra esfera, sin que le fuese necesario solamente después por medio de la determinación ulterior de la causalidad querer ir más allá del mundo sensible. Pero se supone que este concepto intelectual de lo contingente es incapaz de producir una proposición sintética como la de la causalidad. Sin embargo, de hecho, se ha de mostrar de lo *finito* que por sí mismo y por medio de lo que debería ser, por medio de su contenido, se mueve hacia el otro de sí, hacia lo infinito; lo que es subyace a la forma kantiana de una proposición *sintética*. Lo contingente tiene la misma naturaleza; no es necesario tomar la determinación de causalidad [GW 325] como paso hacia lo *otro*, hacia lo cual pasa lo contingente; más bien esto otro del mismo es primeramente la necesidad absoluta y luego también la *sustancia*. Pero la relación de sustancialidad es ella misma de las relaciones sintéticas que Kant enumera como *categorías*[23], lo que no significa otra cosa sino que «la determinación meramente

22. KrV B 637.
23. KrV B 106. 111.

intelectual de lo contingente» –pues las categorías son esencialmente determinaciones del pensar [*Denkbestimmungen*][24]– produce la proposición sintética de la causalidad; así como está puesta la contingencia, del mismo modo está puesta la sustancialidad. Esta proposición, que es una relación *intelectual*, una categoría, no se utiliza aquí ciertamente en el elemento que le es heterogéneo, en el mundo sensible, sino en el mundo intelectual, al que le pertenece de suyo; por lo demás, si no tuviera ningún defecto, tendría más bien el derecho absoluto de ser empleada por sí misma en la esfera en la cual el discurso trata de Dios, que puede ser captado sólo en el pensamiento y en el espíritu, en oposición con su empleo en el elemento sensible, que le es extraño.

La segunda proposición fundamental engañosa que nos hace advertir Kant (KrV B 637s) es «la inferencia de una *primera causa* a partir de la imposibilidad de una serie infinita de causas dadas, subordinadas unas a otras, en el mundo sensible». A ello no nos autorizan los principios del uso mismo de la razón *en la experiencia*, y menos aún podemos extender este principio más allá de dicha experiencia[25]. Ciertamente, en el interior [L 145] del mundo sensible y de la experiencia no podemos deducir una causa *primera*, ya que en ésta, en cuanto mundo finito, solamente puede haber causas condicionadas. Precisamente por esto la razón se ve no solamente autorizada, sino incitada a pasar a la esfera inteligible o, más bien, solamente en ella se encuentra en casa en general, y no va más allá del mundo sensible, sino que con su idea de una causa primera se encuentra simplemente en otro terreno, y no tiene sentido hablar de la razón sino en la medida en que ella y su idea es pensada en y para sí independientemente del mundo sensible.

Lo tercero, que Kant imputa en el debe de la razón en esta prueba, es la falsa *autosatisfacción* que la razón encuentra en que, por lo que se refiere al cumplimiento de la serie, *aparta* finalmente *toda condición*, siendo que, *sin condición*, no puede tener lugar *ninguna necesidad* y que, como *no* se puede *concebir nada ulterior*, admita esto como un cumplimiento del concepto[26]. De todos modos, si se habla de necesidad incondicionada, de un ser *absolutamente* nece-

24. Ver nota 5.
25. KrV B 637s.
26 KrV B 638.

sario, ello solamente puede suceder en la medida en que es tomada como incondicional, es decir, en la medida en que la determinación de las condiciones es apartada [GW 326] de ella. Pero, añade Kant, algo necesario no puede tener lugar sin condiciones[27]; una necesidad así, que reposa sobre condiciones, a saber, exteriores, no es más que una necesidad condicionada, exterior; una necesidad incondicionada, absoluta, es únicamente la que contiene en sí misma sus condiciones, si es que nos empeñamos todavía en servirnos de tal relación [*Verhältniß*] para ella. El nudo es aquí solamente la verdadera relación dialéctica, mencionada más arriba, según la cual la condición, o como se pueda determinar la existencia [*Daseyn*] contingente o lo finito, es precisamente algo que le es propio superarse [*aufheben*] en lo incondicionado, en lo infinito, y por tanto [le es propio] apartar el condicionar en lo condicionado mismo, en el mediar la mediación. Sin embargo, Kant no se ha elevado por encima de la relación del entendimiento hasta el concepto de esta infinita negatividad. En lo que sigue (KrV B 641) dice que no podemos resistirnos, pero que tampoco soportamos el pensamiento de que un ser que nos representamos como el más elevado se diga, por así decirlo, a sí mismo: yo existo desde toda la eternidad, fuera de mí nada existe si no es por mi voluntad; *pero ¿de dónde soy yo, pues?* Aquí todo se hunde en nosotros y flota sin consistencia *meramente* ante la razón especulativa, a la cual nada le cuesta [L 146] hacer desaparecer la más grande como la más pequeña perfección[28]. Lo que la razón especulativa ha de hacer desaparecer ante todo es el poner en boca de lo absolutamente necesario, de lo incondicionado, una pregunta así: «¿De dónde soy yo, pues?». Como si aquello fuera de lo cual nada existe si no es por su voluntad, lo que es simplemente infinito, dirigiera su mirada en torno a sí, hacia otro de sí, y se interrogara acerca de un más allá de sí mismo.

Por lo demás, Kant, en lo que acabamos de mencionar, manifestó la visión que tuvo primeramente en común con *Jacobi* y que más tarde se ha generalizado como el camino ancho [*Heerstraße*], de que ahí donde el ser condicionado y el condicionar no tienen

27. KrV B 638.

28. KrV B 641. La alusión a este lugar es una cita casi textual; precisamente por no serlo del todo no se pone entre comillas, como tampoco las lleva en el original

lugar, tampoco hay algo que concebir; en otras palabras, que donde empieza lo racional, la razón desaparece[29].

El cuarto defecto, que Kant destaca, concierne a la presunta confusión entre la posibilidad lógica del concepto de toda la realidad con las determinaciones trascendentales[30], determinaciones de las que se va tratar más adelante[31], cuando consideremos la critica kantiana de la prueba ontológica.

Ilusión dialéctica de todas las pruebas

Kant añade a esta crítica (KrV B 642) el *descubrimiento* y la *explicación*, dadas a su manera, de la *ilusión* [*Schein*] *dialéctica* en todas las pruebas *trascendentales* de la existencia de un ser necesario[32], explicación en la cual no aparece nada nuevo y, según la manera general de Kant, nos es dado oír incesantemente la misma e idéntica aseveración de que no podemos pensar la *cosa en sí*.

[GW 327] Kant llama a la prueba cosmológica (como también a la ontológica) una prueba trascendental, porque es independiente de los principios empíricos, es decir, que ha de ser realizada no a partir de cualquier índole particular de la experiencia, sino a partir de puros conceptos de la razón, e incluso abandona la instrucción según la cual la existencia [*Existenz*] es dada por medio de la conciencia empírica, para así apoyarse en conceptos puros[33]. ¿Cómo podría comportarse mejor la demostración filosófica, sino apoyándose solamente en conceptos puros? Sin embargo, Kant quiere con esto decir lo peor posible sobre esta demostración. Pero por lo que respecta a la ilusión [*Schein*] dialéctica misma, cuyo descubrimiento Kant da aquí, consistiría en que ciertamente yo debo reconocer en lo existente en general algo necesario, pero que ninguna *cosa* particular puede ser pensada como necesaria en sí misma, que yo no puedo nunca *completar* el *retorno* a las condiciones [L 147] de la

29 KrV B 638 Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, Beylage VII, en *Werke* IV/2, 125-162; versión cast., Apéndice VII, 225-238.

30. KrV B 638

31. Esta crítica no está contenida en este fragmento.

32. KrV B 642-648; sobre el concepto de ilusión trascendental (*transzendentaler Schein*), cf KrV B 349-355

33. KrV B 642s

existencia [*Existenz*] sin admitir un ser [*Wesen*] necesario, pero que no puedo nunca *comenzar* a partir de éste[34].

Hemos de decir, en justicia, que esta observación contiene el momento esencial del cual todo depende. Lo que es *necesario en sí* ha de mostrar en sí mismo su comienzo, ha de ser aprehendido de tal suerte que su comienzo sea mostrado en él mismo. Por lo demás, esta necesidad es el único momento interesante que hay que admitir, a saber, que esta es la base del tormento, anteriormente mencionado[35], de querer mostrar que la prueba cosmológica se apoya en la demostración ontológica. La única cuestión consiste en cómo empezar para mostrar que algo comienza por sí mismo o, más bien, cómo poder unir que lo infinito igualmente procede de otro y que ahí procede solamente de sí mismo.

En lo que se refiere a la llamada explicación y respectiva solución de esta ilusión [*Schein*], es de la misma índole que la solución que [Kant] dio también a lo que llamó antinomias de la razón[36]. En efecto (KrV B 644), si tengo que *pensar algo necesario, pero no estoy autorizado a pensar cosa alguna existente en general como necesaria*, se *sigue* de ahí *ineludiblemente* que necesidad y contingencia *no* podrían *concernir ni alcanzar las cosas mismas, ya que de lo contrario se daría una contradicción*. Es esta ternura para con las cosas[37] la que no quiere dejar que se dé en ellas ninguna contradicción; aunque la *experiencia*, tanto la más superficial como la más profunda, muestre por doquier que las cosas están llenas de contradicciones. Kant continúa concluyendo entonces «que ninguno de los dos principios de necesidad y contingencia son *objetivos*, sino que en todo caso *solamente* [GW 328] pueden ser *principios subjetivos de la razón*, a saber, que, por un lado, no podemos detenernos más que en una explicación completada *a priori*, pero que, por otro lado, tal completitud no puede esperarse nunca, a saber, en lo empírico»[38]. Así pues, la contradicción es dejada y mantenida sin resolverse, pero es llevada desde *las cosas* a la *razón*. Si la contradicción, tal

34. KrV B 643s.
35. Párrafo 11 de este mismo fragmento (GW XVIII, 323s), ahí donde afirma que, según Kant, la prueba cosmológica se basa en la ontológica
36. KrV B 556-560.
37. Enc § 48 nota, donde califica la visión de las cosas que excluye de ellas la contradicción como «una ternura hacia las cosas mundanas»
38. KrV B 644

como aquí es considerada –y tal como también es–, es un defecto, el defecto de hecho debería más bien llevarse a las llamadas cosas –las cuales, en parte, son puramente empíricas y finitas, pero, en parte, son también [L 148] la cosa-en-sí impotente, incapaz para manifestarse– antes que a la razón, la cual, tal como Kant la ve, es la facultad de las ideas, de lo incondicionado, de lo infinito[39]. Pero de hecho la razón puede ciertamente soportar la contradicción y también, de seguro, resolverla, y las cosas al menos saben también soportarla o no son más bien ellas sino la contradicción existente, y por cierto de aquellos esquemas kantianos de la cosa-en-sí igualmente buenos que las cosas empíricas, y solamente en la medida en que son racionales la resuelven al mismo tiempo también en sí mismas.

Los momentos de la prueba: el ser y el concepto, el sujeto y los predicados

En la crítica kantiana de la prueba cosmológica, los momentos que importan son al menos explicitados. En efecto, hemos visto en ellos dos circunstancias: primeramente, que en el argumento cosmológico se *parte* del *ser* [*Seyn*] como de una presuposición, y a partir de éste se avanza al contenido, al concepto de Dios[40], y, en segundo lugar, que Kant reprocha a la argumentación que se base en la prueba ontológica, es decir, en la prueba en la cual el *concepto* es *presupuesto* y en que desde éste se ha pasado al *ser* [*Seyn*][41]. Puesto que, de acuerdo con aquel punto de nuestra investigación, el concepto de Dios no tiene otra determinación que la de *infinito*, de lo que aquí se trata en general es del *ser* [*Seyn*] *de lo infinito*. Según la distinción ya indicada, una vez partiríamos del *ser*, que determinaríamos como lo infinito, y la otra vez sería lo infinito determinado con el que se comienza y que se determinaría como *ente* [*seyend*]. Más

39. KrV B 368, 377

40. KrV B 632. Ahí se hacen patentes los dos modos de pensar: lógico-formal o subjetivista, del entendimiento, el modo de pensar de Kant, que implica la dualidad de los términos sujeto-objeto, pensamiento-realidad y, por tanto, el paso de uno al otro está destinado a frustrarse; y, por otra parte, Hegel, su visión ontológica y dialéctica o especulativa, para la cual ser y pensamiento, fenómenos y noúmeno, contingente y necesario no constituyen una dualidad, la cual, a su vez, está, por otra parte, siempre presupuesta; lo necesario está en lo contingente, el infinito en lo finito.

41. KrV B 635, 658.

precisamente el *ser finito* aparece en la prueba cosmológica como el punto de partida aceptado empíricamente; como dice Kant (KrV B 633), la demostración arranca propiamente de la experiencia, a fin de establecer su fundamento de manera bien segura. Sin embargo, esta relación se ha de reconducir de modo más preciso a la forma del juicio en general. En efecto, en todo juicio el sujeto es una *representación presupuesta*, la cual ha de ser determinada en el predicado, es decir, por una [representación] *determinada* por medio de los pensamientos, [lo cual significa] que de *una manera general* se han de señalar determinaciones de contenido, aunque como en predicados sensibles, como rojo, duro, etc., esta manera general es, por así decirlo, la parte del pensamiento totalmente en la forma vacía de la universalidad. Así pues, cuando [GW 329] decimos: Dios es infinito, eterno, etc., Dios es primeramente, en cuanto sujeto, algo meramente *presupuesto* en la representación, del cual se dice *lo que es* tan sólo en el predicado; en el [L 149] sujeto no se sabe todavía *lo que es*, es decir, qué *contenido*, qué determinaciones de contenido posee; de lo contrario sería superfluo añadir la cópula *es* y a ésta el predicado. Además, siendo el sujeto lo *presupuesto* de la representación, la presuposición puede tener la significación del *ser*, a saber, que el sujeto *es*, o también que *solamente* es una representación, que, en lugar de ser puesto por medio de la intuición, la percepción, es puesto en la representación por la fantasía, el concepto, la razón, y en ella se halla en general ahora tal contenido.

Si expresamos estos dos momentos según esta forma más precisa, obtendremos inmediatamente una conciencia más determinada acerca de las exigencias a las que están sometidos. De aquellos momentos surgen las dos proposiciones:

El *ser*, primeramente determinado como finito,
es *infinito*; y
lo infinito *es*[42].

42. Aquí Hegel expone el enunciado de la prueba cosmológica en dos fórmulas, de las que la segunda es la primera invertida, mostrando que dicho enunciado se puede invertir. La primera fórmula expresa el itinerario propio de la prueba cosmológica; la segunda muestra la reducción de toda prueba a la ontológica. Para Kant no se puede dar el paso de lo finito a lo infinito, porque ambos términos se mantienen fijos y exteriores uno al otro, mientras que Hegel los piensa en una relación mediadora, uno es mediante el otro, de modo que la relación no es exterior, sino constitutiva, interna.

Pues por lo que se refiere a la primera proposición, lo que está presupuesto propiamente es el *ser* como sujeto fijo y aquello que ha de *permanecer* en nuestra consideración, a saber, aquello a lo que hay que aducir el predicado de lo infinito. El *ser* es, en la medida en que es determinado primeramente como *finito*, y, en la medida en que lo finito e infinito son representados en un instante como los sujetos, es lo *común* a ambos. Lo que importa no es que se pase del ser al infinito como a otro del ser, sino de lo finito a lo infinito, en cuyo paso el ser permanece inmutable; de esta forma el ser se muestra como el sujeto permanente cuya primera determinación, a saber, la finitud, es transpuesta en la infinitud. Por lo demás, sería superfluo advertir que precisamente siendo el *ser* representado como sujeto y la finitud solamente como una determinación, y en verdad, según aparece en el predicado posterior, como una determinación meramente transitoria, en sola la proposición para sí: *el ser es infinito*, o ha de ser determinado como infinito, bajo el ser hay que entender solamente el *ser en cuanto tal*, no el ser empírico, el mundo sensible, finito.

La primera proposición es ahora el principio del argumento cosmológico; el *ser* es el sujeto y, esta presuposición sea dada o provenga de donde se quiera, es lo *inmediato* en general, respecto de la *demostración* en tanto que mediación por medio de razones en general. Esta conciencia [L 150] de que el sujeto [GW 330] tiene la posición de la presuposición en general es lo único que ha de ser considerado como lo importante en lo que se refiere al interés por conocer probando. El predicado de la proposición es el contenido que se ha de probar del sujeto; aquí es el infinito, que, en consecuencia, se ha de exponer como el predicado del ser *por la mediación* con él mismo.

La segunda proposición, lo infinito *es*, tiene por sujeto el contenido determinado con más precisión, y aquí lo que se ha de exponer es el *ser* como lo *mediado*. Esta proposición constituye el interés de la prueba ontológica y ha de aparecer como resultado. Según lo que se exige a una prueba del solo entendimiento para un conocer del solo entendimiento, la demostración de esta segunda proposición es indispensable para la primera proposición del argumento cosmológico, pero de todos modos la exige la necesidad superior de la razón; sin embargo, esta necesidad más elevada de la razón se enmascara en la crítica kantiana solamente como triquiñuela, que proviene de una ulterior inferencia.

Pero que estas *dos* proposiciones sean necesarias, esto se basa en la naturaleza del concepto, en la medida en que éste está tomado según su verdad, es decir, de modo especulativo. Pero el conocimiento del mismo hay que presuponerlo de la Lógica, como asimismo de la misma hay que presuponer la conciencia de que la naturaleza de tales proposiciones, como las dos que se han expuesto, hacen imposible una verdadera demostración. Esto, sin embargo, puede ser explicado aquí brevemente, siguiendo la explicación que se ha dado de la índole de estos juicios, y esto es tanto más el lugar cuanto que, en general, el principio del camino ancho [*Heerstraße*] del llamado *saber inmediato*[43] solamente conoce y tiene ante los ojos este probar del entendimiento, inadmisible en filosofía. En efecto, lo que se ha de demostrar es una *proposición*, y en concreto un *juicio* con sujeto y predicado, y, de entrada, tales exigencias no provocan nuestra reprobación, y todo pareciera depender tan sólo del modo de la demostración. Pero precisamente que lo que se ha de demostrar es un juicio, es lo que inmediatamente hace imposible una demostración verdadera, filosófica. Pues el sujeto es lo *presupuesto*; con ello él es la medida para el predicado, que ha de ser demostrado; y el criterio esencial para la proposición es, por tanto, si el predicado es adecuado o no al sujeto; y la *representación* en general, a la que pertenece [L 151] la presuposición, es lo decisivo sobre la verdad. Pero si la presuposición misma hecha en el sujeto, por tanto, también la determinación ulterior, que éste recibe mediante el predicado, es el todo de la proposición misma, si es algo verdadero, aquello que constituye, pues, el interés principal y único del conocimiento, es lo que no satisface, ni siquiera se lo toma en consideración.

Sin embargo, la necesidad de la razón impulsa desde el interior y al mismo tiempo de manera inconsciente a esta toma en consideración. En la circunstancia mencionada se hace [GW 331] patente que se han buscado las llamadas pruebas múltiples de la existencia de Dios, de las cuales unas toman como fundamento la primera proposición de las arriba indicadas, a saber, aquella en la que el ser es el sujeto, lo presupuesto, y lo infinito es la determinación puesta en él por la mediación, y entonces la otra prueba toma la otra, la inversa,

43. Cf. la nota 16 de la Lección segunda.

por la que a aquella primera se le quita la unilateralidad. En ésta el defecto de que el *ser* sea como *presupuesto* es superado [*aufgehoben*], y ahora es el ser lo que ha de ser puesto como *mediado*.

LA RELACIÓN DE LAS DOS PROPOSICIONES. PRESUPOSICIÓN Y MEDIACIÓN. FINITO E INFINITO

Con ello, pues, se ha expuesto suficientemente lo que debe ser llevado a cabo en la prueba. Sin embargo, la naturaleza de la prueba misma sigue siendo la misma. Pues cada una de las dos proposiciones se ha establecido por separado; su prueba parte, por tanto, de la presuposición contenida en el sujeto y que cada vez ha de ser representada como necesaria por medio de la otra, no como inmediatamente necesaria. Por tanto cada proposición presupone la otra, y para ellas no hay lugar a un verdadero comienzo. Precisamente por ello de entrada parece incluso indiferente con qué se hace el comienzo. Pero no es así, y de lo que se trata es de saber por qué no lo es. En efecto, no se trata de comenzar con una u otra de estas presuposiciones, es decir, con una determinación *inmediata*, una representación, sino de que no se empiece en general con una presuposición así, a saber, que no pueda ser considerada y tratada como subyaciendo a la prueba y quedándose quieta en la base. En efecto, incluso el sentido más próximo de que las presuposiciones de cada una de las dos proposiciones se han de exponer como *mediadas*, les quita la significación esencial que tienen como determinaciones *inmediatas*. Pues que sean puestas como mediadas, ahí radica esto como su determinación de ser más bien *transitorias* [*übergehende*] [L 152] que sujetos fijos. Pero de este modo se altera toda la naturaleza de la demostración, que necesitaba más bien del sujeto como de un fundamento sólido y de una medida. Pero partiendo de algo transitorio, pierde su apoyo y de hecho ya no puede tener lugar. Si consideramos desde más cerca la forma del juicio, lo que se acaba de explicar radica precisamente en ella misma y, en verdad, el juicio es lo que es precisamente por su forma. En efecto, tiene como su sujeto algo inmediato, un ente [*Seyendes*] en general, pero como predicado, que debe expresar *lo que es* el sujeto, tiene un universal, el pensamiento; por esto mismo tiene el juicio el sentido: *el ente no es un ente, sino un pensamiento*.

Esto se hará más nítido inmediatamente en el ejemplo que tenemos ante nosotros y que ahora hay que aclarar más de cerca, aunque hayamos de limitarnos a lo que contiene directamente dicho ejemplo, es decir, a la primera de las dos proposiciones indicadas, en la cual lo infinito es puesto como lo [GW 332] mediado; la consideración explícita de la otra, en la cual el ser aparece como resultado, pertenece a otro lugar.

Según la forma más abstracta, tal como hemos acogido la prueba cosmológica, su premisa mayor contiene lo que constituye la conexión de lo finito y lo infinito, a saber, que éste es presupuesto por aquél. La expresión más precisa de la proposición: si lo finito existe [*existirt*], *también* existe [*ist*] lo infinito, es, de entrada, la siguiente: *el ser de lo finito no es solamente su ser*, sino *también el ser de lo infinito*. De esta manera la hemos reducido a su forma más sencilla, evitando de este modo las complicaciones que pueden introducirse por medio de las ulteriores formas reflexivas determinadas del *ser-condicionado* de lo infinito por lo finito o del *ser-presupuesto* del mismo [infinito] mediante éste [lo finito] o de la *relación causal*; todas estas relaciones están contenidas en esta simple forma. Si, según la determinación anteriormente indicada, expresamos el ser de modo más preciso como el sujeto del juicio, entonces reza así:

> *El ser no se ha de determinar solamente en cuanto finito, sino también en cuanto infinito.*

De lo que se trata es de demostrar esta conexión; ella ha sido mostrada anteriormente a partir del concepto de lo finito, y esta consideración de la naturaleza [L 153] de lo finito, de la mediación, del cual surge lo infinito, es el eje alrededor del cual gira todo el saber acerca de Dios y su conocimiento. Pero el punto esencial en esta mediación es que el ser de lo finito *no* es *lo afirmativo*, sino que su superación [*Aufheben*] es más bien aquello por lo cual lo infinito es puesto y mediado.

Aquí es donde reside el defecto esencial de la prueba cosmológica, en tener el ser finito no solamente como mero comienzo y punto de partida, sino también en tenerlo y dejarlo subsistir como *algo verdadero, afirmativo*. Todas las formas reflexivas indicadas de *presuponer*, *ser condicionado*, *causalidad*, contienen precisamente esto, que lo que presupone, la condición, el efecto es tomado como

algo solamente afirmativo y que la conexión no es captada como un *tránsito* [*Übergang*], como lo que es esencialmente. Lo que resulta de la consideración especulativa de lo finito es más bien no que si lo finito es, lo infinito *también* solamente es, no que el ser deba ser determinado como *no* siendo *solamente* finito, *sino* que *también* ha de ser determinado como infinito. Si lo finito fuera esto afirmativo, la premisa mayor se transformaría en la proposición: el ser finito es, en cuanto finito, infinito, pues sería su finitud –subsistente– la que encerraría en sí a lo infinito. Las determinaciones mencionadas de presuponer, condicionar, causalidad, refuerzan conjuntamente todavía más la apariencia [*Schein*] afirmativa de lo finito, y son, por tanto, precisamente unas relaciones sólo finitas, es decir, no verdaderas, relaciones de lo no verdadero: conocer esta su naturaleza es lo [GW 333] que únicamente constituye el interés lógico de las mismas, pero, según sus determinaciones particulares, la dialéctica de cada una de ellas toma una forma peculiar, a la cual le subyace, sin embargo, esta dialéctica universal de lo finito. La proposición, que debería constituir la premisa mayor del silogismo, debe, por tanto, formularse más bien de la siguiente manera: el ser de lo finito *no es su propio ser*, sino más bien el *ser de su otro*, de lo infinito. O: el ser, que es determinado como finito, tiene dicha determinación únicamente en el sentido de que no se mantiene quietamente independiente frente a lo infinito, antes bien, es tan sólo ideal [*ideell*], momento de lo infinito. Con ello la premisa menor, lo finito *es*, pierde su sentido afirmativo y, si bien puede ciertamente decirse que *existe*, esto no significa más que su existencia [*Existenz*] es tan sólo fenómeno [*Erscheinung*]. Precisamente, esto que el mundo finito sea solamente fenómeno es el poder absoluto de lo infinito.

[L 154] Para esta naturaleza dialéctica de lo finito, y para la expresión de la misma, no tiene espacio alguno el silogismo del entendimiento; no está en condiciones de expresar lo que es el contenido racional, y, siendo la elevación religiosa el contenido racional mismo, no halla éste satisfacción en esa forma del entendimiento, pues en ella hay más que lo que ésta puede abarcar. Por ello ha sido de la máxima importancia que Kant haya hecho perder su prestigio a las llamadas pruebas de la existencia de Dios y haya transformado en no más que en un mero prejuicio la insuficiencia de las mismas. Pero su crítica de las mismas es incluso insuficiente; además, no ha aprecia-

do el fundamento más profundo de aquellas pruebas, y de este modo no ha podido hacerles justicia. Con ello ha fundamentado al mismo tiempo la completa paralización de la razón, la cual a partir de él se ha conformado con querer ser un mero saber inmediato.

Lo que hemos hecho hasta ahora se ha referido a la cuestión del concepto, que constituye lo lógico de la primera determinación de la religión, por una parte, concepto que hemos considerado según el aspecto bajo el que la metafísica anterior lo había tomado, y, por otra parte, la figura bajo la cual había sido aprehendido. Pero esto no es suficiente para el conocimiento del concepto especulativo de esta determinación. Sin embargo, la primera parte de este conocimiento, es decir, la concerniente al tránsito del ser finito al ser infinito, ha sido ya indicada[44], y es tan sólo la otra parte, cuya discusión detallada ha sido expuesta ya para una forma propia de la religión, la que hemos de indicar brevemente. Se trata de aquello que antes[45] apareció en la figura de la proposición:

lo infinito *es*,

en la cual, en consecuencia, el ser en general es determinado como lo mediado La prueba ha de demostrar esta mediación. Pero de lo que precede ya resulta también que las dos proposiciones no pueden ser consideradas por separado; puesto que la forma intelectual del silogismo ha sido [GW 334] abandonada para una de ellas, la separación de ambas ha sido por lo mismo y al mismo tiempo abandonada. Por tanto, el momento que todavía se ha de considerar está ya contenido en el desarrollo dado de la dialéctica de lo finito.

Pero cuando en el paso [*Übergang*], que se ha mostrado del finito al infinito, el finito aparece como el punto de partida para lo [L 155] infinito, parece con ello que ha de determinarse la otra proposición, solamente invertida, o el paso igualmente como paso del infinito al finito, o como la proposición: lo infinito es finito En esta equiparación la proposición «lo infinito *es*» no encerraría toda la determinación que aquí se ha de considerar. Sin embargo, esta diferencia desaparece mediante la consideración de que, puesto que es lo

44 Alusión a las dos proposiciones resaltadas, dadas anteriormente en este mismo fragmento

45 Es una de las dos proposiciones ya aludidas

inmediato, el *ser* es al mismo tiempo diferente de la determinación del infinito, por lo demás, de esta manera [el ser es] simplemente determinado como *finito*. Pero esta naturaleza lógica del ser o de la inmediatez se ha de presuponer como dada por la Lógica[46]. Mas esta determinación de la finitud del ser se aclara también en la conexión en la cual aquí está. Pues lo infinito, decidiéndose por el ser, se determina con ello como *otro* de sí mismo; pero lo otro de lo infinito es en general lo finito[47].

Si tal como se ha indicado anteriormente[48] que en el juicio el sujeto es, en cuanto lo presupuesto, el ente [*Seyende*] en general, mientras que el predicado es lo universal, el pensamiento, entonces en la proposición –y esta proposición es igualmente un juicio–

lo infinito *es*

la determinación parece ser la inversa, puesto que el predicado contiene expresamente el ser, y el sujeto, lo infinito, es solamente en el pensamiento, aunque ciertamente en el pensamiento objetivo. Con todo, se podría recordar también la representación de que el *ser* mismo es tan sólo un pensamiento, especialmente en la medida en que es considerado tan abstracta y lógicamente, y tanto más si el infinito es también sólo un pensamiento, pues entonces su predicado no podría ser de otra clase más que un pensamiento, subjetivo. Por lo demás, el predicado es, según la forma del juicio, lo universal y el pensamiento; según su contenido o determinidad, es el *ser*, y como se acaba de indicar de modo más preciso, en cuanto inmediato es asimismo ser finito, singular. Pero si con esto se quiere significar que el ser, porque es pensado, ya no es el ser en cuanto tal, esto es un idealismo necio, que estima que, porque algo es pensado, deja de *ser*, o también que lo que es no puede ser pensado y, por tanto, no es ni siquiera pensable. Sin embargo, el idealismo, que hinca en el lado de todo el concepto que se ha de considerar aquí, [L 156] pertenece a la discusión ya indicada que se ha de emprender más tarde. Pero

46 Cf. CL GW XI, 82s, Duque, 265s; GW XXI, 130-137, Mondolfo I, 183-192.

47. Esta es la dialéctica entre finito e infinito. Cuando el infinito se decide por el ser (es decir, pasa a la existencia) se determina por lo otro de sí, pero en este paso se da su propia realización. Y al revés, cuando desde el finito se afirma el infinito no se hace más que realizar la determinación del finito, que es pasar a otro, al infinito.

48 En este mismo fragmento, a partir del final del párrafo anterior a las dos proposiciones y el párrafo que las contiene. GW XVIII, 328s

aquello sobre lo cual hay que llamar la atención es que precisamente el juicio indicado, por la oposición de su contenido y de su forma, contiene en sí el contragolpe que es la naturaleza de la [GW 335] absoluta unión de ambos lados, antes separados, en uno, en lo cual es el concepto mismo.

Lo que se ha indicado anteriormente[49] de manera breve acerca de lo infinito es que [lo infinito] es la afirmación de la finitud que se supera [*aufhebt*] a sí misma, el negar de la negación, lo mediado, pero lo mediado por medio de la superación [*Aufhebung*] de la mediación. Con ello ya se ha dicho incluso que lo infinito es la simple relación [*Beziehung*] consigo y esta identidad abstracta es también lo que se llama *ser*. O bien es la mediación que se supera a sí misma, pero lo *inmediato* es precisamente la mediación superada o aquello a lo que pasa la mediación que se supera, aquello en lo que se supera.

Precisamente con ello esta afirmación igual a sí misma, o bien el ser en uno, es tan inmediatamente afirmativo e igual a sí mismo que es tan sólo en la medida en que es simplemente la negación de la negación, es decir, en la medida en que contiene incluso la negación, lo *finito*, pero como una apariencia [*Schein*] que se supera [*aufhebt*]. O bien, ya que la *inmediatez*, en la cual ella se supera, es esta abstracta igualdad consigo, a la que pasa [*übergeht*] y que es el *ser*, es el momento tomado tan sólo de modo *unilateral* de lo infinito –como tal precisamente lo afirmativo sólo en tanto que todo este proceso– y, por eso, es finito, él mismo se determina, determinándose al ser, a la *finitud*. Pero la finitud y este ser inmediato es con ello al mismo tiempo precisamente la *negación* que se niega a sí misma; este fin aparente, el paso de la dialéctica viviente al reposo muerto del resultado no es incluso más que el comienzo de nuevo de esta dialéctica viviente.

Esto es el concepto, lo lógicamente racional de la primera determinación abstracta de Dios y de la religión. El aspecto de esta última se expresa por medio de aquel momento del concepto que comienza desde el ser inmediato y se supera [*aufhebt*] en lo infinito; pero el lado objetivo como tal está contenido en el abrirse de lo finito al ser y a la finitud, que es precisamente tan sólo momentá-

49. Estas indicaciones no se encuentran en este fragmento; cf. al respecto CL GW XI, 82s, Duque, 265s; GW XXI, 130-137, Mondolfo I, 183-192

nea y transitoria, solamente transitoria merced a la infinitud, cuyo fenómeno ella es solamente y su poder La llamada [L 157] prueba cosmológica no ha de ser considerada más que como el esfuerzo por llevar a la conciencia lo que es lo interior, lo puramente racional del movimiento en sí mismo, del cual su vertiente subjetiva se llama elevación religiosa[50]. Cuando este movimiento ha sido aprehendido en verdad en la forma del entendimiento, en la cual lo hemos considerado, no tal como es en y para sí, el contenido no pierde nada, está en el fondo. Este contenido es lo que penetra por medio de la imperfección de la forma y ejerce su poder o, más bien, es él mismo este poder efectivo y sustancial. Por ello la elevación religiosa se reconoce [GW 336] a sí misma en esta expresión, aunque sea incompleta, y tiene ante sí el verdadero sentido interior de la misma, a diferencia de la estrechez de la misma por el modo del silogismo del entendimiento. Por ello, como dijo Kant (KrV B 632), «esta vía conlleva la mayor convicción no sólo para el entendimiento común, sino incluso para el especulativo, al tiempo que traza visiblemente las *primeras líneas básicas* de todas las demostraciones de la teología natural, líneas que *en todo tiempo se han seguido y se seguirán en el futuro*, por muy frondosos que sean los adornos que las engalanen o disimulen»; y se puede, añado yo, desconocer con el entendimiento el contenido que se halla en estas líneas básicas y estimar que se las ha refutado formalmente mediante el entendimiento que critica, o bien, gracias a la carencia de entendimiento como de la sinrazón por parte del llamado saber inmediato, querer dejarlas elegantemente a un lado sin haberlas refutado o ignorarlas.

50 La religión misma consiste en la realización de este doble movimiento del finito al infinito y del infinito al finito

APÉNDICE B

LA PRUEBA TELEOLÓGICA

DE LAS LECCIONES SOBRE FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DEL SEMESTRE DE VERANO DE 1831[1]

Kant ya criticó esta prueba de la existencia de Dios como también las demás pruebas[2] y principalmente le hizo perder crédito, de modo que apenas se cree que valga la pena considerarla más en detalle; sin embargo, el mismo Kant dice de esta prueba que merece ser considerada siempre con atención[3]. Pero cuando agrega que la prueba teleológica es la más antigua, se equivoca. La primera determinación de Dios es la potencia, y la determinación de la sabiduría es tan sólo la que le sigue. Esta prueba aparece primero en los griegos; la formula Sócrates (Jenofonte, *Memor[abilia]*, final del primer libro)[4]. Sócrates convierte la finalidad, particularmente en la forma del bien, en principio fundamental. Dice que la razón por la cual está sentado en la cárcel es que los atenienses consideraban que eso era bueno[5]. Por tanto, esta prueba coincide históricamente con el desarrollo de la libertad[6].

1. Además de la edición de Lasson, se indicará la paginación de la nueva edición de las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I-III, ed Walter Jaeschke, Meiner, Hamburgo 1983-1985 (Vorlesungen Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, vol 3, 4a, 4b y 5); vol. II, 593-607; versión cast.: *Lecciones sobre filosofía de la religión* I-III, trad. y ed. de Ricardo Ferrara, Alianza, Madrid 1984-1987; vol. II, 517-529. Hegel trata de la prueba teleológica bajo el título de «Religión de la finalidad o del entendimiento» también en las LFR de 1821 (LFR II, 96-111; versión cast.: II, 87-108). En el texto se indicará la página de la edición de Lasson (L y número de página), la de Jaeschke (J) y la de Ferrara (F).

2. KrV B 648-658

3. KrV B 651.

4. Jenofonte, *Memorabilia*, I, IV, 4-7; versión cast., p. 48-50. La referencia no se encuentra, pues, al final del libro I.

5. Platón, *Fedón* 98 d - 99 a (*Diálogos*, III, 106s).

6. En las LFR de 1831 Hegel trata de la prueba teleológica en relación con la religión griega, la cual, en este curso, es presentada como la primera de las religiones de la

LUGAR DE LA PRUEBA: DE LA NECESIDAD A LA LIBERTAD

Ya hemos considerado el paso de la religión de la potencia a la religión de la espiritualidad: la misma mediación que conocemos en la religión de la belleza, la hemos encontrado ya en las etapas intermedias, pero explicada sin ingenio. Puesto que en este paso a la religión de la espiritualidad se ha añadido [F 518] otra determinación esencial, debemos ante todo destacarla y exponerla de modo abstracto[7].

Aquí tenemos la determinación de la libertad como tal, de una actividad como libertad, un hacer según la libertad, no ya un hacer desembarazado según la potencia, sino un hacer según fines. La libertad es determinarse a sí mismo y, lo activo, en la medida en que se determina a sí en sí mismo, tiene en sí la autodeterminación como fin. La potencia es solamente proyectarse, de modo que en lo [J 594] proyectado hay algo no reconciliado, que virtualmente es, por cierto, una imagen fiel, pero todavía no existe expresamente en la conciencia que el creador se conserva y se produce [L 159] solamente en su criatura, de modo que en la criatura estén las determinaciones de lo divino mismo. Aquí Dios es captado con la determinación de la sabiduría, de la actividad finalística. La potencia es bondadosa y justa, pero solamente el obrar finalístico es esta determinación de la racionalidad, por la cual no sale del obrar otra cosa que aquello que ya estaba determinado previamente, es decir, esta identidad del creador consigo mismo.

libertad, mientras que el cristianismo es presentado como la religión consumada de la libertad. En cursos anteriores, especialmente en el primero, el de 1821, la prueba teleológica es asociada a la religión romana, que no es más que una religión de la libertad. Esta recolocación de la prueba teleológica concuerda con el intento que Hegel lleva a cabo en las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, de 1829, de clarificar la relación entre las pruebas basada en la progresión de las categorías lógicas. Al final de la Lección décima, sugiere que la prueba cosmológica pasa a la teleológica con el movimiento desde las categorías de contingencia y necesidad a las de finalidad y libertad; y la prueba teleológica pasa a la ontológica con el movimiento desde lo objetivo al concepto automediado (la idea). Así, la prueba teleológica juega un papel de transición entre la cosmológica y la ontológica (Hodgson, 169s).

7. En el contexto de las lecciones de 1831, «la religión de la potencia» o del poder es ejemplificada en las religiones asiáticas (taoísmo, hinduismo, budismo), mientras que «las etapas intermedias» de la transición a la religión de la espiritualidad y libertad están representadas por las religiones persa, judía, fenicia y egipcia. La prueba cosmológica se ocupa de la relación con las religiones asiáticas. Por lo que respecta a la organización de este material, las lecciones de 1831 se diferencian completamente de las de los cursos anteriores de 1821, 1824 y 1827 (Hodgson, 170).

Exposición usual de la prueba

La diversidad de las pruebas de la existencia de Dios consiste solamente en la diversidad de su determinación. En ellas hay una mediación, un punto de partida y un punto al que se llega. En la prueba teleológica y físico-teológica[8] a ambos puntos les conviene la determinación común de la finalidad[9]. Se parte de un ser, que ahora es determinado como adecuado a un fin, y aquello, a lo que por medio de él se llega, es Dios, por cuanto pone y activa el fin. El ser en cuanto lo inmediato, del que se parte en la prueba cosmológica, es ante todo un ser múltiple y contingente; según esto, Dios es determinado como la necesidad que es en sí y por sí, la potencia de lo contingente. La determinación superior es ahora que hay finalidad en el ser; en el fin ya se expresa la racionalidad, un libre determinarse a sí y activar de este contenido, para que él, que inicialmente en cuanto fin es algo interior, sea realizado y la realidad corresponda al concepto o al fin.

Una cosa es buena en la medida en que cumple su determinación, su fin, esto es, que la realidad sea adecuada al concepto o a la determinación. En el mundo se percibe una concordancia de cosas exteriores, de cosas que son indiferentes respecto de las otras, que de suyo llegan a la existencia [*Existenz*] de un modo contingente respecto de las otras y que no poseen ninguna relación esencial entre sí; sin embargo, a pesar de que las cosas se disocien de este modo, se muestra una unidad por la cual son absolutamente adecuadas la una a la otra[10]. Kant expone esto detalladamente: el mundo presente nos abre un espectáculo inmenso de variedad, orden, finalidad, etc.[11] Esta determinación del fin aparece especialmente en lo viviente, tanto en sí mismo como en su referencia hacia [J 595] fuera. El hombre, el animal es algo variado en sí mismo, posee estos miembros, entrañas,

8. Parece que debería decir no «y», sino «o», «prueba teleológica o físico-teológica», puesto que son dos modos de designar la misma prueba.

9. La prueba teleológica parte también, como la cosmológica, de la consideración de lo finito, pero lo considera como producto de una actividad, de un crear que obra con libertad y conforme a un fin.

10. Siendo ahora el punto de vista el de la finalidad, por medio de ésta la multiplicidad de las cosas converge en la unidad del fin. Desde el punto de vista teleológico, pues, el mundo no es un agregado de cosas casuales, sino relacionadas conforme a su fin. Dios es la causa que obra en el mundo conforme a un fin.

11. KrV B 650.

etc.; a pesar de que estas cosas parezcan subsistir separadamente, es la determinación universal del fin lo [L 160] que las mantiene completamente. Una cosa no es sino por medio de la otra y para la otra, y todos los miembros y partes de los hombres son solamente medios para la autoconservación del individuo, que aquí es el fin. El hombre, el viviente en general, tiene muchas necesidades. Para su conservación es necesario aire, alimento, luz, etc. Todo esto existe para sí y la capacidad de servir al fin le es exterior; los animales, la carne, el aire, etc., necesarios para el hombre, de suyo no expresan que sean fines y, con todo, el uno simplemente es sólo medio para el otro. Ahí hay una conexión interna que es necesaria, pero que no existe en cuanto tal. Esta conexión interna no es hecha por los objetos mismos, sino que es producida por una cosa distinta de estas cosas mismas. La finalidad no se produce por sí misma, el obrar adecuado a un fin está fuera de las cosas, y esta armonía, que es en sí y se pone a sí, es la potencia sobre estos objetos, que los determina a relacionarse mutuamente en la determinación del fin. Así el mundo no es ya un agregado de contingencias, sino una multitud de relaciones finalísticas que, empero, competen a las cosas mismas desde fuera. Esta referencia de fin debe tener una causa, una causa llena de poder y de sabiduría.

Esta actividad adecuada a un fin y esta causa es Dios.

Kant dice que esta prueba es la más clara de todas y que es inteligible por el hombre común; solamente por ella la naturaleza cobra interés, ella anima el conocimiento de la naturaleza, del mismo modo como se origina de aquél[12]. Ésta es, en general, la prueba teleológica.

La crítica de Kant y su discusión: la relación entre forma y contenido

La crítica de Kant es la siguiente[13]. Él dice que esta prueba sería deficiente, ante todo, porque sólo se toma en consideración la forma de las cosas. La relación finalística se refiere únicamente a la determinación de la forma: toda cosa se conserva y, por tanto, no es mero medio para otra, sino fin en sí misma; la índole, por la cual una cosa puede ser medio, se refiere tan sólo a su forma, no a la materia. La

12. KrV B 651s.
13. KrV B 654s

conclusión llega, por tanto, solamente a la existencia de una causa formadora, pero con ello no es producida [F 520] la materia. Kant dice que así la prueba no cumple [J 596] la idea de Dios, por cuanto él es el creador de la materia y no sólo de la forma. La forma contiene las determinaciones, que se refieren mutuamente, pero la materia debe ser lo informe y, en consecuencia, lo carente [L 161] de relaciones. Por tanto, esta prueba llegaría solamente hasta un demiurgo, un plasmador de la materia, no al creador[14].

Por lo que concierne a esta crítica, se puede decir ciertamente que toda referencia es forma; con ello la forma es disociada de la materia. Vemos que así la actividad de Dios sería finita. Cuando producimos cosas técnicas, necesitamos tomar el material de fuera; así la actividad es limitada y finita: la materia es puesta como subsistiendo por sí, como eterna. Aquello por lo cual las cosas se vuelven hacia otras son las cualidades, la forma, no la subsistencia de las cosas en cuanto tales. La subsistencia de las cosas es su materia. En todo caso esto es primeramente correcto por cuanto las referencias de las cosas pertenecen a su forma; pero la cuestión es la siguiente: ¿es lícita esta diferencia, esta separación entre la forma y la materia, podemos ponerlas aparte de una manera tan particular? En contra de esto se muestra en la Lógica (*Enciclop*[*edia*] *Fil*[*osófica*] § 129)[15] que la materia informe es un absurdo, una pura abstracción del entendimiento, que ciertamente puede hacerse, pero que no puede darse como algo verdadero; la materia, contrapuesta a Dios como algo inmutable, es mero producto de la reflexión, o bien esta identidad de lo informe, esta unidad continua de la materia es justamente una de las determinaciones de la forma; así hay que reconocer, pues, que la materia puesta en uno de los lados pertenece al otro lado, al de la forma. Pero entonces la forma es idéntica a sí misma, se refiere a sí y justamente ahí ella posee aquello que es diferenciado como materia. La actividad de Dios mismo, la simple unidad consigo mismo, la forma, es la materia. Este permanecer igual a sí o este subsistir es en la forma, de tal modo que ella se

14. KrV B 655.

15. Enc § 129. Cf CL GW XI, 297-311, Duque 503-521. El error fundamental de la prueba es el formalismo lógico-subjetivo, por el cual se crean escisiones y separaciones en la realidad y entre realidad y pensamiento. La primera separación es la establecida entre forma y materia del mundo.

refiere a sí misma, y esto es el subsistir de la misma, aquello mismo que es la materia. Por tanto lo uno no existe sin lo otro; ambos son más bien lo mismo.

Además Kant dice que el silogismo parte del orden y la finalidad que se observan en el mundo: hay organizaciones finalísticas[16]. Tal relación de las cosas, que no está en ellas mismas, sirve, según esto, de punto de partida; con ello es puesto [J 597] un tercero, una causa. De lo finalístico se concluye el autor que establece la finalidad de las relaciones; por tanto, no es posible [F 521] concluir otra cosa distinta de aquello [L 162] que por su contenido es dado en lo presente y es conforme con el punto de partida. Ahora bien, los ordenamientos finalísticos se muestran como asombrosamente grandes, con una elevada excelencia y sabiduría, pero una sabiduría muy grande y asombrosa no es todavía una sabiduría absoluta; lo que se conoce ahí es una potencia extraordinaria, pero que todavía no es omnipotencia. Esto es un salto, dice Kant, al que uno no está justificado[17], a no ser que se recurra a la prueba ontológica que parte del ser omnirrealísimo; la mera percepción de la que se parte en la prueba teleológica no alcanza esta totalidad[18]. De todos modos hay que conceder que el punto de partida tiene un contenido menor que aquel al cual se llega. En el mundo hay solamente sabiduría relativa, no sabiduría absoluta; sin embargo, esto debe ser examinado más detalladamente.

¿LO CONDICIONADO COMO FUNDAMENTO DE LO INCONDICIONADO?

Aquí tenemos un silogismo; de una cosa se concluye otra. Se comienza por la índole del mundo y desde ésta se concluye una actividad, lo que vincula las existencias [*Existenzen*] yuxtapuestas, lo cual es lo interior y lo virtual [*an sich*] de ellas y no reside inmediatamente en ellas. Ahora bien, la forma del silogismo produce la falsa apariencia [*Schein*] de que Dios tendría un fundamento, del cual se parte. Dios aparece como condicionado; la organización finalística es la condición, y la existencia de Dios aparece obviamente como mediada, condicionada. Esta es especialmente una objeción en la que

16 KrV B 655.
17 KrV B 656s.
18. KrV B 657 y 658.

se apoyó Jacobi[19]: se pretende llegar a lo incondicionado mediante condiciones; pero, como vimos antes, ésa es sólo una falsa apariencia, que se supera [*aufhebt*] en el sentido del resultado mismo. Por lo que respecta a este sentido debemos conceder primeramente que él no es sino el itinerario del conocer subjetivo. Esta mediación no concierne a Dios mismo; él es lo incondicionado, la actividad infinita que se determina según fines, que organiza finalísticamente el mundo. Con aquel itinerario [*Gang*] no se quiere decir que esta actividad infinita sea precedida por aquellas condiciones de las que partimos, sino que se trata exclusivamente del itinerario del conocimiento subjetivo y que el resultado es que Dios es el que pone estas organizaciones [J 598] finalísticas, que éstas son solamente lo puesto por él y que no permanecen como fundamento[20]. El fundamento, del que partimos, se abisma en aquel que ha sido determinado como fundamento verdadero. Este es el sentido de este silogismo: que lo condicionante [L 163] es explicado a su vez como condicionado[21]. El resultado expresa que era defectuoso poner como fundamento algo condicionado: por tanto, este itinerario, de hecho y al final, no es so-

19 Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, Beylage VII, en *Werke* IV/2, 153s; versión cast., 234s: «Descubrir condiciones de lo incondicionado, *inventar* una posibilidad para lo absolutamente *necesario* y querer *construirlo*, y poder *concebirlo*, todo esto nos parece una empresa absurda. Y esto es precisamente lo que emprendemos cuando nos esforzamos en reducir la naturaleza a una existencia comprensible para nosotros, esto es, una existencia meramente natural y, con ello, iluminar el mecanismo del *principio* del mecanicismo. Pues si todo lo que debe existir y originarse de una manera comprensible para nosotros tiene que nacer y existir de una manera condicionada, entonces, y mientras vayamos concibiendo, siempre permaneceremos en una cadena de *condiciones condicionadas*. Donde cesa esta cadena, dejamos de concebir y entonces se suprime la conexión que llamamos *naturaleza*. El concepto de *posibilidad de la existencia de la naturaleza* sería, por consiguiente, el concepto de un *comienzo absoluto o del origen de la naturaleza*, sería el concepto de lo *incondicionado mismo* en cuanto condición incondicionada de la naturaleza, en modo alguno conectado con ella de manera natural, y que es para nosotros *inconectable*. Si debe ser posible un concepto de esto incondicionado y desconectado, y por tanto de lo extranatural, entonces tiene que dejar de ser incondicionado, tiene que recibir condiciones, y lo *absolutamente necesario* tiene que empezar por ser *posible*, para que así se deje *construir*»

20. El pensamiento, manteniéndose en el plano subjetivo, que considera que él mismo establece las conexiones y la mediación, deja fuera la efectiva consistencia y concatenación de las cosas.

21. El razonamiento subjetivo elabora una especie de silogismo, que se mueve en el doble sentido: primero parte de lo finito para llegar a Dios como fundamento y principio del orden; después, puesto Dios como fundamento, se parte de Dios mismo para reconocerle una necesidad absoluta. Con ello viene a declarar que la prueba teleológica no alcanza su fin, a no ser apelando a la ontológica, o sea que el orden y la conexión descubiertos en las cosas no llevan al ser necesario, sino solamente a un obrar sabio

lamente algo subjetivo, algo que perdura en el pensamien[F 522]to, sino que este aspecto deficiente es eliminado por el resultado. Lo objetivo mismo se expresa en este conocimiento. Ahí no hay solamente un paso afirmativo, sino un momento negativo que, empero, no es puesto en la forma del silogismo. Hay, pues, una mediación que es la negación de la primera inmediatez. Por cierto, la marcha [*Gang*] del espíritu es una transición [*Übergang*] a la actividad que es en sí y para sí y que pone fines; pero en esta marcha está ya contenido que el ser-ahí de esta organización de fines no sea presentado como ser-en-sí y para-sí: éste no es sino la razón, la actividad de la razón eterna. Aquel ser no es algo verdadero, sino mera apariencia [*Schein*] de esta actividad.

Fin: forma y contenido. Fin finito e infinito. La vida y la naturaleza en su conjunto

En la determinación del fin hay que distinguir, además, entre forma y contenido. Si consideramos puramente la forma, tenemos un ser finalístico, que es finito, y según la forma la finitud consiste en que son diversos el fin y el medio o el material, en donde se realiza el fin. Esa es la finitud[22]. Así necesitamos un material para nuestros fines; ahí la actividad y el material son algo diverso. Tal es la finitud del ser finalístico, la finitud de la forma; pero la verdad de esta relación no es eso, sino que la verdad es en la actividad del fin, que tiene en ella misma medios y materia, una actividad finalística que realiza los fines por sí misma. Esto es la actividad infinita del fin. El fin se realiza; por medio de su propia actividad se realiza y así se reúne consigo mismo en la ejecución. La finitud del fin reside, como vimos, en la separación del medio y del material: así el fin todavía es una modalidad de la acción técnica. La verdad de la determinación del fin es que él contenga su medio y también el material en donde se lleva a cabo; así [J 599] el fin es verdadero en cuanto a la forma, pues la verdad objetiva reside en que el concepto

22. La respuesta a la objeción kantiana depende de que el objeto sea finito o infinito. En el finito, la forma es exterior al contenido, el fin a la materia ordenada a él (ambas cosas son limitadas y se condicionan recíprocamente). No es ésta la verdad. Las determinaciones del fin son según verdad cuando el fin es el todo que se concluye en sí, teniendo en sí la materia y la forma de la propia realización.

corresponda a la realidad. El fin solamente es verdadero cuando lo mediador y el medio [L 163] así como la realidad son idénticos con el fin; así el fin está presente como poseyendo la realidad en sí mismo y no es algo subjetivo, unilateral, fuera del cual están los momentos. Esto es la veracidad del fin; por el contrario, lo no verdadero es la relación finalística en la finitud.

Aquí se debe hacer la advertencia de que la actividad finalística, esta relación tal como acaba de ser determinada según su verdad, existe como algo superior que, empero, también está presente y de la que podemos decir que ciertamente es lo infinito en la medida en que es una actividad del fin que contiene en sí misma el material y el medio, pero que, por otra parte, es a la vez finita. Esta verdad de la determinación finalística, tal como la requerimos, existe realmente, aunque de manera unilateral, en lo viviente, en lo orgánico[23]. La vida [F 523] en cuanto sujeto es el alma; ésta es fin, esto es, se pone y se produce a sí misma. Por tanto, lo producido es lo mismo que lo que produce. Pero lo viviente es un organismo; los órganos son los medios. El alma viviente tiene en ella misma un cuerpo; solamente con éste constituye una totalidad, una realidad efectiva. Los órganos son los medios de la vida, y los mismos medios, los órganos, son también aquello en que se lleva a cabo y se conserva la vida; ellos son también el material. Esto es la autoconservación. Lo viviente se mantiene a sí mismo, es comienzo y final; el producto es también lo inicial. Lo viviente como tal está siempre en actividad; la necesidad es comienzo de la actividad e impulsa a la satisfacción, pero ésta es a su vez comienzo de la necesidad. Lo viviente existe sólo en la medida en que siempre es producto. Aquí esta verdad del fin existe según la forma: los órganos de lo viviente son medio, pero también fin; ellos en su actividad se producen solamente a sí mismos. Cada órgano conserva al otro y, mediante ello, se conserva a sí mismo. Esta actividad constituye un fin y un alma, que está presente en todos los puntos: cada parte del cuerpo siente; ahí está el alma. Aquí la actividad del fin existe en su verdad; pero el sujeto viviente sigue siendo completamente algo finito. Aquí la actividad del fin tiene una verdad formal, pero que no es completa.

23. El viviente es para Hegel el ejemplo del cuerpo que tiene en sí la propia mediación teleológica: el todo y las partes concurren a la unidad, es a la vez condicionante y condicionado. Es en sí algo finito y, sin embargo, dado que se media a sí mismo, infinito.

Lo viviente se produce, tiene en sí mismo el material de la producción; [J 600] cada órgano segrega linfa animal que es empleada por otros para reproducirse Lo viviente tiene en si mismo el material, pero [L 165] eso es solamente un proceso abstracto; el aspecto de la finitud consiste en que los órganos, mientras se alimentan de sí mismos, emplean material externo. Todo lo orgánico se refiere a una naturaleza inorgánica, que está ahí como algo independiente. El organismo es infinito según un aspecto, por cuanto es un círculo de puro regreso a sí mismo; pero a la vez está en tensión con respecto a la naturaleza exterior e inorgánica y tiene necesidades[24]. Aquí el medio proviene de fuera: el hombre necesita aire, luz, agua, también consume otros vivientes, animales, a los cuales de este modo convierte en naturaleza inorgánica, en medios. Es especialmente esta relación la que conduce a admitir una unidad superior, que es la armonía en la cual los medios corresponden al fin. Esta armonía no está en el sujeto mismo; sin embargo, en él está la armonía que constituye la vida orgánica, que vimos: la construcción entera de los órganos, del sistema nervioso y sanguíneo, de los intestinos, de los pulmones, del hígado, del estómago, etc., concuerda admirablemente Pero esta armonía ¿no exige otra cosa aparte del sujeto? Podemos de[F 524]jar a un lado esta pregunta; pues si se capta el concepto de organismo que hemos dado, entonces este desarrollo de la determinación del fin es una consecuencia necesaria de la vitalidad del sujeto en general. Si no se capta ese concepto, entonces lo viviente no sería esta unidad concreta; entonces para comprenderlo se recurre a concepciones extrínsecas de orden mecánico (en la circulación de la sangre) y químico (en la disolución de los alimentos) –pero mediante esos procesos no puede ser explicado totalmente lo que es la vida–, con ello se tendría que admitir un tercero, que habría establecido estos procesos. Pero de hecho esta unidad y armonía del organismo es precisamente el sujeto; sin embargo, en esta unidad existe también la relación del sujeto viviente con la naturaleza exterior, que respecto de éste no existe sino como algo indiferente y contingente.

24. El viviente, en cuanto ser finito, tiene sus condiciones: el mundo orgánico presupone el mundo inorgánico, los seres individuales han de buscar continuamente en la naturaleza los medios para mantenerse en vida. De ahí surge, con un paso al límite, la necesidad de suponer un acuerdo entre las diversas partes del universo y el principio ordenador correspondiente.

Las condiciones de esta relación no son el desarrollo propio del viviente y, sin embargo, si el viviente no encontrara estas condiciones, no podría existir. Esta consideración conlleva inmediatamente el sentimiento de algo superior, [J 601] que ha establecido esta armonía; ella provoca a la vez la emoción y el asombro del hombre. Cada animal tiene su círculo pequeño de alimentos; incluso muchos [L 166] animales se limitan a un único alimento (también en este aspecto la naturaleza humana es la más universal); ahora bien, que existe esta condición exterior y particular para cada animal es lo que conduce al hombre a este asombro que se transforma en alta veneración de aquello tercero, que ha establecido esta unidad. Esto es la elevación del hombre a lo superior, que produce las condiciones para su fin. El sujeto activa su autoconservación; esta activación existe también de manera inconsciente en todo viviente. Es aquello que en los animales denominamos instinto; uno procura su sustento con violencia, el otro lo produce de manera artificial. Tal es la sabiduría de Dios en la naturaleza, en donde se encuentra esta variedad infinita respecto de las actividades y condiciones necesarias para todas las particularidades. Si consideramos estas particularidades de la activación de lo viviente, entonces ellas son algo contingente, no puesto por el sujeto; exigen una causa exterior a ellas. Con la vitalidad está puesto solamente lo universal de la autoconservación, pero los vivientes son diversos, según una particularidad infinita y esto es puesto por otro.

Pero la cuestión es solamente: ¿Cómo se adapta la naturaleza inorgánica a lo orgánico? ¿Cómo es capaz de servir como medio para lo orgánico? Aquí nos sale al encuentro una representación que [F 525] capta esta convergencia de un modo peculiar. Los animales son inorgánicos respecto del hombre, las plantas son inorgánicas respecto de los animales. Pero la naturaleza, que en sí es inorgánica como el sol, la luna y, en general, todo aquello que aparece como medio y como materia, es primeramente inmediata, antes que lo orgánico. Así se establece una relación según la cual lo inorgánico es independiente, mientras que lo orgánico es lo dependiente; aquello pretendidamente inmediato sería lo incondicionado. La naturaleza inorgánica aparece como acabada para sí; las plantas, los animales y los hombres solamente se agregan desde fuera. La tierra podría subsistir sin vegetación, el reino vegetal sin los animales, el reino animal

sin los hombres; estos aspectos aparecen así como independientes, para sí. Se pretende demostrar esto también en la experiencia. Hay cadenas de montañas carentes de toda vegetación, de animales [J 602] y de hombres; la luna no tiene ninguna atmósfera. En ella no hay ningún proceso meteorológico que sea condición para la vegetación; por tanto, ella subsiste sin naturaleza vegetal y sin otras cosas por el estilo. [L 167] Eso inorgánico aparece como independiente; el hombre se agrega exteriormente. Por tanto, se tiene la representación, según la cual la naturaleza en sí misma es una fuerza productiva, que genera ciegamente y de la que procede la vegetación; de ella surge después el reino animal y finalmente el hombre con conciencia pensante.

De todos modos se puede decir que la naturaleza produce grados, de los cuales siempre uno es la condición del siguiente. Pero si lo orgánico y el hombre se agregan de modo contingente, entonces nos preguntamos si ellos encuentran o no aquello que les es necesario. Según aquella representación esto es igualmente dejado al azar, puesto que ahí no vale ninguna unidad para sí. Ya Aristóteles emite la misma opinión[25]: la naturaleza produciría constantemente vivientes y entonces todo depende de que puedan existir; es totalmente contingente que una de estas producciones se conserve. Así, la naturaleza ya habría hecho un número infinito de ensayos y producido una cantidad infinita de monstruosidades; miríadas de configuraciones habrían emanado de ella, pero no habrían podido perdurar; con todo, no importaría para nada la desaparición de esos vivientes. Para probar esta afirmación se suele remitir especialmente a los restos de monstruos, que se encuentran aquí o ahí: estas especies habrían desaparecido porque habrían cesado las condiciones requeridas para su existencia.

Así se establece que la convergencia de lo orgánico y de lo inorgánico es casual[26]. Ahí no hay necesidad de preguntar por [F 526] una unidad; que haya finalidad es explicado como algo casual. Por tanto, aquí las determinaciones conceptuales son éstas: aquello que

25 Aristóteles, *Física*, II, 8; 198 b 32-36; versión cast., 163

26 Si se considera el mundo de un modo mecánico, el ajuste entre el mundo orgánico y el orgánico es sólo contingente. En cambio, si se lo considera de modo teleológico, el mundo de la vida es lo primero, es aquel en vistas al cual se preparan las condiciones de la realidad inorgánica, y es además el que señala el significado y la unidad del todo, como un infinito en sí.

denominamos naturaleza inorgánica como tal, es representado como independiente, para sí, y lo orgánico como agregado exteriormente, de modo que es casual que lo orgánico encuentre las condiciones para su existencia en aquello que se le contrapone. Aquí debemos observar la forma de la determinación conceptual, según la cual la naturaleza inorgánica es lo primero, lo inmediato; también es conforme con el espíritu infantil de la era mosaica afirmar que fueron creados en primer lugar el cielo, la tierra, la luz, etc., y que lo orgánico apareció temporalmente más tarde[27]. La [J 603] cuestión es la siguiente: ¿es ésa la verdadera determinación conceptual de lo inorgánico y es lo viviente y el hombre lo dependiente? Por el contrario, la filosofía muestra la verdad de aquello que es la determinación del concepto; además, [L 168] para el hombre es absolutamente cierto que él se refiere a la otra naturaleza como fin y que ella respecto de él tiene solamente la determinación de ser medio, así es también en general la relación de lo inorgánico respecto de lo orgánico.

Lo orgánico en sí mismo es formalmente lo finalístico, medio y fin, algo infinito en sí mismo; es fin que regresa a sí, también es determinado como fin en este aspecto de su dependencia hacia fuera y con ello es lo verdaderamente primero respecto de lo que ha sido llamado inmediato, la naturaleza. Esta inmediatez es solamente determinación unilateral y debe ser rebajada a ser sólo algo puesto. Tal es la verdadera relación: el hombre no es un accidente que se agrega a lo primero, sino que lo orgánico es lo primero para sí[28]; lo inorgánico no tiene en sí sino la apariencia [*Schein*] del ser. Esta relación es desarrollada lógicamente en la ciencia misma[29].

27. Así aparece solamente en el primer relato de la creación, el sacerdotal (Génesis 1, 1–2, 4a), del que puede decirse que presenta una cosmogonía; mientras que el segundo relato, el yahvista (Génesis 2, 4 b-25), ofrece una antropogonía, pues habla esencialmente de la formación del hombre. En ninguno de los dos casos se ofrece una cosmología, como se creía en tiempos de Hegel.

28. El hombre tiene la primacía en la naturaleza y en él se realiza la convergencia de las fuerzas naturales conforme a un fin.

29. Enc §§ 337-376. La naturaleza inorgánica se trata en las dos primeras secciones de la filosofía de la naturaleza, la mecánica y la física; en la tercera, sobre la «física orgánica» se trata de lo orgánico, donde por primera vez aparece la categoría de vida. El organismo «es el proceso infinito que se estimula a sí mismo» (Enc § 336). Al final de la sección de la física, Hegel expone el tránsito de lo inorgánico a lo orgánico, «desde la prosa a la poesía de la naturaleza», como dice en el agregado a Enc § 336 (TWH IX, 334), y la relación entre ambas.

La prueba. El aspecto formal: la unidad de todo

Ahora bien, en esta relación todavía tenemos la separación, por la cual lo orgánico tiene el aspecto de referirse externamente a la naturaleza inorgánica, mientras que ésta no se halla puesta en lo orgánico mismo. Lo viviente se desarrolla desde el germen, y el desarrollo es el acto de los miembros, de las entrañas, etc.; el alma es la unidad que produce esto[30]. Pero también aquí la verdad de la naturaleza orgánica e inorgánica es solamente la relación esencial de ambas, su unidad e inseparabilidad. Esta unidad es un tercero, que no es ni una ni otra; no está en la existencia inmediata. La determinación absoluta que pone en la unidad a ambos, a lo orgánico y a lo inorgánico, es el sujeto, lo orgánico; lo otro aparece como objeto, pero se transforma en predicado de lo orgánico para ser puesto como [F 527] propio de él. Tal es el cambio de esta relación; ambos son puestos en uno, dentro del cual cada uno es dependiente y condicionado. En general podemos llamar Dios a este tercero, al que se eleva la conciencia. Pero todavía falta muchísimo para el concepto de Dios. En este sentido él es la actividad de la producción, que es un juicio, por el cual son producidos ambos aspectos; [J 604] en el concepto unitario ellos se adaptan y existen el uno en función del otro. Por tanto, es totalmente correcta la elevación, según la cual la verdad de la relación finalística es este tercero, tal como acaba de ser determinado. Pero así éste es determinado tan formalmente y, por cierto, a partir de aquello cuya verdad él es: es él mismo [L 169] actividad viviente, pero ésta todavía no es espíritu, obrar racional: la correspondencia del concepto en cuanto orgánico y de la realidad en cuanto inorgánica es solamente el significado de la vida misma; esa correspondencia está contenida más definidamente en aquello que los antiguos llamaron el νους[31]. El mundo es un todo armónico, una

30 En el cosmos el alma es el principio unitario que produce la vida, recogiendo los elementos del universo. En este sentido los antiguos hablaron del universo como un gran animal viviente y de un principio universal como alma, mente o *logos*. Este principio señala la correlación dialéctica entre lo inorgánico y lo orgánico, cuya oposición queda resuelta en un tercer término, que representa precisamente la unidad de ambos. Este principio también puede ser llamado Dios, pero con ello todavía no se ha determinado la idea de Dios.

31. Para este concepto Hegel suele referirse a Aristóteles, el cual a su vez refiere la opinión de Anáxagoras. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 3; 985 a 15-21; versión cast.: I, 27s, 31. En repetidas ocasiones Hegel aduce el lema de Anaxágoras de que «el *nous* rige

vida orgánica determinada según fines: esto entendieron los antiguos como νους; éste fue llamado más definidamente alma del mundo[32], λογος. Con esto solamente es puesta la vitalidad, pero todavía no se dice que el alma del mundo se diferencie de su propia vitalidad en cuanto espíritu. El alma es lo meramente viviente en lo orgánico; ella no es algo separado del cuerpo, material, sino la fuerza vital que lo impregna. Por eso Platón llamó a Dios un ξωον inmortal, es decir, un viviente eterno[33]; él no fue más allá de la determinación de la vida. Cuando captamos la vida en su verdad, ella es un principio unitario, la vida orgánica una del universo, un sistema viviente. Todo lo que es, constituye solamente los órganos de un sujeto unitario; los planetas que giran en torno del sol no son sino miembros gigantescos de este sistema uno: de este modo el universo no es un agregado de muchos accidentes indiferentes, sino un sistema de la vitalidad Pero con ello todavía no ha sido puesta la determinación del espíritu.

EL CONTENIDO

Hemos considerado el aspecto formal de la relación finalista. El otro aspecto es el del contenido[34]. Aquí la pregunta es: ¿cuáles son las determinaciones del fin, o cuál es el contenido del fin que se realiza, o cómo se constituyen esos fines respecto de aquello que llamamos sabiduría? Por lo que se refiere al contenido, el punto de partida es también aquello que se encuentra en la experiencia; se comienza por el ser inmediato. La consideración de los fines, tal como se encuentran, ha contribuido, en este aspecto, para que la prueba teleológica fuera puesta a un lado, más aún, para que fuera

el mundo» (Aristóteles, *Metafísica* I, 3; 984 b 15-22; versión cast.: I, 27s), así en LFR II, 468; versión cast.: II, 411; LFH VG 37, versión cast.: *Obras* I, 325. Pero cf. también Platón, *Timeo* 29d-36d (*Diálogos* VI, 172-180); Aristóteles, *Metafísica* I, 3-4 (versión cast.: I, 19-32); *De anima* I, 2 (versión cast., 138).

32. Sobre el «alma del mundo», cf. Platón, *Timeo* 30b-36d, esp. 34b-d, donde Platón afirma que «el dios eterno» «primero colocó el alma en su centro y luego la extendió a través de toda la superficie y cubrió el cuerpo con ella» (*Diálogos* VI, 177), de modo que el universo consiste en un cuerpo cuyo centro es el alma que lo impregna todo.

33 Platón, *Timeo* 30b-31a; acerca del viviente inmortal, cf. *Fedro* 246b-d, donde Platón describe el mundo como un viviente inmortal (*zoon*; *Diálogos* III, 345-347).

34 Hasta el momento se ha hecho una indagación formal acerca de la interpretación teleológica del mundo Ahora queda hacer la de contenido, a saber, cuál es el fin último del mundo. En esta consideración nos va a aparecer necesariamente el espectáculo de desastres y miserias, precisamente porque sabemos que el fin último es el bien

vista despectivamente. Se ha[F 528]bla de las sabias organizaciones de la naturaleza. Los diversos y [J 605] variados animales son finitos en su determinación viviente; existen los medios externos para esa vitalidad; las vitalidades son el fin. Por tanto, si nos preguntamos por el contenido de este fin, él no es otra cosa que la conservación de estos insectos, estos animales, etc., [L 170] por cuya vida podemos alegrarnos, por cierto, pero la necesidad de su determinación es de una modalidad o representación totalmente insignificante. Es una consideración piadosa cuando se dice: Dios ha hecho esto así; es una elevación a Dios. Pero con Dios nos representamos un fin absoluto e infinito, mientras que estos fines pequeños contrastan demasiado con aquello que encontramos en Dios. Cuando nos miramos en círculos superiores y contemplamos los fines humanos, que podemos considerar como relativamente supremos, los vemos generalmente arruinados y aniquilados sin éxito. En la naturaleza millones de gérmenes desaparecen en su comienzo, sin haber llegado al desarrollo de la vitalidad. La mayor parte de los vivientes fundamenta su vida en la destrucción de otros vivientes; lo mismo se encuentra en fines superiores. Si recorremos el dominio de la eticidad hasta su grado supremo, hasta la vida del Estado y examinamos si los fines se cumplen o no, entonces encontraremos que mucho se logra, pero que en mayor medida las pasiones y los vicios de los hombres desgastan y destruyen los fines más grandes y gloriosos. Vemos la tierra cubierta con ruinas y restos de espléndidos edificios y obras de los pueblos más bellos cuyos fines reconocemos como esenciales. Grandes objetos de la naturaleza y obras humanas perduran y desafían al tiempo; pero aquella gloriosa vida de los pueblos ha desaparecido irreversiblemente. Por lo tanto vemos, por una parte, que se cumplen fines pequeños, subordinados e incluso despreciables; por otra parte, se arruinan aquellos fines que son reconocidos como esenciales. De todos modos cuando lamentamos la desdicha y el fracaso de tantas cosas excelentes, debemos elevarnos a una determinación superior y a un fin superior. Por más que nos interesen todos aquellos fines debemos considerarlos como finitos y subordinados, y debemos atribuir su destrucción a su finitud[35].

35. Esta es una consideración esencial en la filosofía hegeliana de la historia, cf. LFH GW XVIII, 155, VG 78-81, *Obras* II, 333-335

Pero este fin universal no se encuentra en la experiencia[36]. Por eso se altera en general el carácter de la transición, [J 606] pues la transición es un comenzar desde lo existente y un concluir desde aquello que encontramos en la experiencia; pero lo que encontramos ante nosotros en la experiencia tiene el carácter de la limitación. El fin supremo es el bien, el fin último universal del mundo; la razón debe considerar este fin como el fin último absoluto del mundo, que se [L 171] fundamen[F 529]ta simplemente en la determinación de la razón, más allá de la cual no puede ir el espíritu. Pero la fuente, en la que es reconocido este fin, es la razón pensante. Lo siguiente es entonces que este fin se muestre cumplido en el mundo. Pero el bien es lo determinado en sí y para sí por la razón, frente al cual está la naturaleza, tanto la naturaleza física, que tiene su propio curso y sus propias leyes, como la naturalidad del hombre, sus fines particulares que se oponen a la primera. Si nos dirigimos a la percepción, encontramos en el mundo mucho bien, pero también infinitamente mucho mal; entonces habría que calcular la suma del mal y del bien insatisfecho para averiguar cuál predomina. Pero el bien es absolutamente esencial, le pertenece esencialmente realizarse. Pero sólo *debe* ser efectivamente, pues no puede ser mostrada en la experiencia. Ahí nos quedamos en el deber ser, en la exigencia.

Ahora bien, si el bien no es por sí mismo esta potencia de realizarse, se requiere un tercero, por el cual se realice el fin último del mundo. Es una exigencia absoluta. El bien moral corresponde al hombre; pero, puesto que su potencia es limitada, que en él el bien está limitado por el aspecto de su naturalidad y que incluso él mismo llega a ser el enemigo del bien, entonces él no puede realizarlo. Aquí la existencia de Dios es representada meramente como un postulado, un deber ser que tendrá certeza subjetiva para el hombre, porque el bien existe como lo último en su razón. Pero esta certeza es solamente subjetiva; permanece un creer, un deber ser, y no puede demostrarse que realmente es así[37]. Más aún, si el bien es simplemente moral

36. El bien en el mundo se ve contradicho de continuo por la experiencia, es una determinación de la razón, es un deber, cuya consistencia viene dada justamente por la lucha contra el mal. Aquí otra vez volvemos a un tercero que obre el triunfo del bien, este tercero postulado es de nuevo Dios, pero ahora ya en el plano del deber-ser, de los postulados.

37. Hegel alude a la doctrina de los postulados y, especialmente, al postulado de la existencia de Dios; cf. Kant, KpV: Ak. V, 124-132; versión cast., 240-251.

y si debe existir, se llega a requerir y a presuponer que se perpetúe la disonancia Pues el bien moral solamente subsiste en la lucha con el mal; por tanto se requiere la perennidad del enemigo, de lo que se contrapone al bien"[38]. Por tanto, si nos dirigimos al contenido, entonces éste es limitado, y si pasamos al [J 607] fin supremo, entonces nos encontramos en otro campo; se parte de lo interior y no de lo presente y experimentable. En cambio, si se parte de la experiencia, entonces el bien y el fin último son solamente algo subjetivo y hay que perpetuar la contradicción del otro aspecto opuesto al bien

38. Aquí y en otros lugares Hegel relaciona la filosofía de Kant y Fichte con la religión de Irán (LFR II, 507; versión cast.: II, 444), porque en ellas el bien no se encuentra en la realidad, sino que debe ser realizado en un progreso indefinido, es un eterno deber ser Sobre la cuestión, cf. Kant, KpV: Ak V, 122; versión cast., 237.

Apéndice C

LA PRUEBA ONTOLÓGICA

De las lecciones sobre filosofía de la religión del semestre de verano de 1831[1]

Lugar de esta prueba en la religión manifiesta

En la esfera de la *religión manifiesta*[2] primeramente hay que considerar el concepto abstracto de Dios. El concepto libre, puro y manifiesto es el fundamento; su manifestación, su ser para otro es su ser-ahí [*Daseyn*], y el terreno de su ser-ahí es el espíritu finito. Esto es lo segundo: el espíritu finito y la conciencia finita son concretos. Lo capital en esta religión es conocer el proceso por el cual Dios se manifiesta en el espíritu finito y ahí es idéntico consigo. La identidad del concepto y del ser-ahí es lo tercero. (Identidad, propiamente hablando, es aquí una expresión equívoca, porque en Dios hay esencialmente vida.)[3]

En las formas precedentes hemos visto un proceso ascendente, un comenzar por un ser-ahí en determinaciones diferentes. El ser fue tomado primeramente en la determinación más amplia, como ser

1. Además de la edición de Lasson, se indicará el número de página de la nueva edición de las *Vorlesungen über die Philosophie der Religión* I-III, ed. Walter Jaeschke, Meiner, Hamburgo 1983-1985 (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, vol. 3, 4a, 4b y 5); vol. III, 271-276; versión cast.: *Lecciones sobre filosofía de la religión* I-III, trad. y ed. Ricardo Ferrara, Alianza, Madrid 1984-1987, vol. III, p. 255-260. Hegel trata de la prueba ontológica también en las LFR de 1821 y 1824 (LFR III, 5-12, 108-119; versión cast.: III, 5-12, 104-114). En el texto se indicará la página de la edición de Lasson (L y número de página), la de Jaeschke (J) y la de Ferrara (F).

2. Los términos de «religión manifiesta», o «revelada», o «consumada» caracterizan al cristianismo; en relación con él, Hegel trata la prueba ontológica. Las pruebas cosmológica y teleológica las ha tratado en relación con «la religión determinada». Cf. nota 6 del apéndice B.

3. Con este exordio sobre las dimensiones del concepto y su realización en el espíritu, se indica el nivel en que discurre la prueba.

contingente, en la prueba cosmológica: la verdad del ser contingente es el ser necesario en sí y para sí. Luego el ser-ahí fue comprendido como conteniendo en sí relaciones de finalidad y esto dio como resultado la prueba teleológica. Aquí hay un ascender, un comenzar por un ser-ahí dado, presente. Así estas pruebas corresponden a la finitud de la determinación de Dios. El concepto de Dios es lo ilimi[F 256]tado, pero no según la mala carencia de límites, sino más bien en cuanto que es, a la vez, lo más determinado, la pura autodeterminación; aquellas primeras pruebas correspondían al aspecto de una conexión finita, de una determinación finita, puesto que comenzaban a partir de algo dado. Aquí, en cambio, el comienzo es el concepto libre y puro, y así, en este grado, interviene la prueba ontológica de la existencia de Dios[4]. Ella constituye el fundamento abstracto y metafísico de este grado[5]; además, ella ha sido descubierta solamente en el cristianismo por Anselmo de Canterbury[6]. Luego ella [J 272] fue expuesta por todos los filósofos posteriores: Descartes, Leibniz, Wolff, sin embargo, siempre junto a otras pruebas, pese a que solamente ella es la prueba verdadera[7].

Exposición usual de la prueba

[L 173] La prueba ontológica parte del concepto. El concepto es considerado como algo subjetivo y así es determinado por oposición al objeto y a la realidad; aquí el concepto es lo inicial y el interés está

4. En la prueba ontológica la elevación va a consistir en el paso del concepto finito y puramente subjetivo al concepto infinito, que implica el ser. Lo que se ha de demostrar es esta implicación del infinito en lo finito, del absoluto en lo relativo

5. Este grado alude a la religión manifiesta, la religión cristiana Las distintas pruebas se refieren a los diversos grados o periodos de la religión Hegel ve las pruebas siempre en relación con el concepto metafísico de Dios, según el desarrollo de la religión

6. Cf. San Anselmo, *Proslogio* II-III; versión cast . I, 359-405. En el *Proslogio* la premisa de Anselmo es el concepto de Dios como aquel «ser por encima del cual no se puede pensar nada mayor» (II, p 367). Hegel suele interpretar el argumento anselmiano según su propia terminología Así, en LFR III, 9; versión cast : III, 9, Hegel introduce el concepto de perfección, omniperfección o ser perfectísimo, dicho concepto se encuentra ciertamente en el *Proslogio* (III: «verissime omnium, maxime omnium», p 368; «Proemium: summum bonum nullo indigens, et quo omnia indiget ut sint, et ut bene sint», p. 358), pero no como una premisa del argumento ontológico

7. Hegel critica la transformación que más tarde sufrió el argumento ontológico, convertido en la prueba que parte del concepto de *ens realissimum*, *ens perfectissimum* y *ens necessarium* Cf. Descartes, *Meditationes* III, V, 24 y 32-34, en *Œuvres* VII, 50s, 65-69 (versión cast.: 42s, 55-57). Leibniz, *Metafísica*, 93-99; *Monadología* §§ 40-45, p 333s

en demostrar que a este concepto le compete también el ser. El itinerario más preciso es éste: se presenta el concepto de Dios y se muestra que no puede ser concebido sino de manera tal que incluya en sí el ser. En la medida en que el ser es distinguido del concepto, éste es algo meramente subjetivo en nuestro pensar; en cuanto subjetivo es lo imperfecto que sólo pertenece al espíritu finito. Ahora bien, que no es solamente nuestro concepto, sino que también es con independencia de nuestro pensar, es lo que hay que demostrar.

Anselmo desarrolla la prueba simplemente así: Dios es lo perfectísimo, por encima de lo cual nada puede ser pensado. Si Dios es mera representación, no es lo perfecto; pero esto contradice la primera proposición, ya que consideramos como perfecto lo que no es sólo representación, sino aquello a lo que además compete el ser. Si Dios es meramente subjetivo, podríamos presentar una cosa superior a la cual le corresponda además el ser. Posteriormente esta prueba fue desarrollada. Se empieza con lo perfectísimo y esto es definido como la esencia omnirrealísima, como el compendio [*Inbegriff*] de todas las realidades[8]. A esto se le ha denominado la *posibilidad*; el concepto, en cuanto subjetivo y distinguido del ser, es lo meramente posible o, al menos, debe ser lo posible. Según la lógica antigua, no hay posibilidad sino allí donde no puede mostrarse ninguna contradicción[9].

8. Hegel alude al concepto kantiano de ser omnirrealísimo (KrV B 624ss), como suma, compendio o conjunto [*Inbegriff*] de toda la realidad, ser realísimo, *omnitudo realitatis*, cf. 601: «La proposición '*Todo existente está completamente determinado*' no significa sólo que de todo par de predicados contrapuestos *dados* uno tiene que convenirle, sino que significa, además, que de todo par de predicados contrapuestos *posibles* uno tiene que convenirle. En esta proposición no sólo se confrontan predicados desde un punto de vista lógico, sino que se confronta trascendentalmente la cosa misma con el conjunto de todos los predicados posibles. La proposición equivale a decir que, para reconocer una cosa por completo, hay que conocer todo lo posible y determinarla a través de ello, ya sea positiva, ya negativamente». «Si hipostasiamos esta idea del conjunto de toda la realidad, se debe a que transformamos dialécticamente la unidad *distributiva* del uso empírico del entendimiento en la unidad *colectiva* de un todo de la experiencia y a que concebimos en ese todo del fenómeno una cosa particular que contiene en sí toda la realidad empírica. Luego, por medio de la mencionada subrepción trascendental, se confunde esa cosa particular con el concepto de una que se halla en la cúspide de la posibilidad de todas las cosas y que suministra las condiciones reales para determinarlas completamente» (*ibid.*, 610s). Literalmente, *das allerrealste Wesen* es «el ser más real de todos».

9. Probablemente Hegel se refiere a la escuela de Leibniz y Wolff. Leibniz, *Metafísica*, 38: «*posible* es lo que puede entenderse, es decir (para no poner la palabra *puede* en la definición de posible), lo que es entendido claramente por quien presta atención» «Todas las nociones que no implican contradicción son posibles» (p. 309). Cf. Leibniz, *Ensayos de Teodicea* (§§ 223-228), 254-257.

Según esto, las realidades en Dios sólo deben ser tomadas según el aspecto afirmativo, sin límites, de modo que la negación debe ser eliminada[10]. Entonces es fácil demostrar que sólo queda la abstracción del uno consigo. Porque, si hablamos de realidades, [F 257] ellas son determinaciones diferentes, tales como la sabiduría, la justicia, la omnipotencia, la omnisciencia. Estas determinaciones son propiedades de las que fácilmente puede demostrarse que se contradicen unas con otras. La bondad no es la justicia; la potencia absoluta contradice a la sabiduría, puesto que ésta presupone fines últimos, mientras que aquélla es lo ilimitado de la negación y de la producción. Si según la [J 273] exigencia del concepto no deben contradecirse, entonces toda determinidad debe desaparecer, pues [L 174] toda diferencia tiende a la contraposición. Se dice: Dios es el compendio [*Inbegriff*] de todas las realidades; ahora bien, el ser es también una de esas realidades: luego el ser está vinculado con el concepto. Esta prueba se ha mantenido hasta la época moderna; la encontramos desarrollada especialmente en las *Horas matutinas* [*Morgenstunden*] de Mendelssohn[11]. Spinoza define el concepto de Dios como aquel que no puede ser concebido sin el ser[12]. Lo finito es aquello cuya existencia [*Daseyn*] no corresponde al concepto. El género está realizado en los individuos existentes; pero éstos son perecederos. El género es lo universal para sí, ahí la existencia no corresponde al concepto. En cambio, en lo infinito determinado en sí la realidad debe corresponder al concepto; esto es la Idea, la unidad del sujeto y del objeto.

10. Se trata de lo que la filosofía medieval, especialmente Tomás de Aquino, caracterizó como *via negationis* y *via eminentiae*, que a Hegel le serían conocidas bajo la forma leibniziana de *sensu eminentiori o excellenti*. Cf. Leibniz, *Ensayos de Teodicea* § 4: «Su bondad y su justicia, lo mismo que su sabiduría, no difieren de las nuestras más que en que aquellas son infinitamente más perfectas» (p. 37). § 192: «Todos los razonamientos están eminentemente en Dios, y guardan un orden entre sí en su entendimiento, lo mismo que en el nuestro; pero en él no es más que un orden y una *prioridad de naturaleza*, mientras que en nosotros hay una *prioridad de tiempo*» (p. 234).

11. Mendelssonhn, *Morgenstunden*, en especial cap. XVI: «Aclaración de los conceptos de necesidad, contingencia, independencia y dependencia. Ensayo de una nueva prueba de la existencia de Dios a partir de la imperfección del conocimiento», y cap. XVII: «Razones a priori para probar la existencia de un ser omniperfectísimo, necesario, independiente» (p. 309-322).

12. Spinoza, *Ética* I, Prop. 11, p. 45: «Dios, o sea, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente. Demostración: Si lo niegas, concibe, si es posible, que Dios no existe. Luego [...] su esencia implica la existencia. Es así que esto [...] es absurdo. Luego Dios necesariamente existe»

La crítica de Kant y su discusión

Kant ha criticado esta prueba[13]. Lo que él objeta es lo siguiente: si se definiera a Dios como el compendio de todas las realidades [*Realitäten*], no le correspondería el ser, puesto que el ser no es ninguna realidad; efectivamente, al concepto no se le adjunta nada si es o si no es, sino que sigue siendo el mismo. Ya en tiempos de Anselmo un monje objetó lo mismo[14]; dijo: lo que yo me represento no existe por el hecho de representarlo. Kant sostiene: cien táleros siguen siendo lo mismo ya sea que yo los represente meramente o que los posea[15]; así que el ser no sería ninguna realidad, puesto que nada agrega al concepto. Puede concederse que el ser no es ninguna determinación

13. KrV B 620-630, en especial 626. La crítica de Kant es válida exclusivamente en la esfera de lo finito, donde la existencia puede ser demostrada tan sólo por la vía de la experiencia.

14. Hegel se refiere al escrito del monje Gaunilón contra el argumento anselmiano «Libro escrito en favor de un insipiente»: san Anselmo, *Obras completas* I, 406-415. La objeción de Gaunilón apunta a que no basta con *entender* una cosa para *afirmar* su existencia, ni siquiera en el caso de que la cosa sea entendida como la mayor o la mejor de cuantas puedan ser pensadas; la objeción no es que el ser no pueda estar contenido entre las realidades pensadas como unidas en el *ens realissimum*, sino que dada la diversidad entre ser y pensar no puede probarse la existencia real. En cambio, que el ser no puede pensarse como una de las perfecciones en el concepto del ser perfectísimo es la objeción que presentará Gassendi contra Descartes. Cf. Descartes, *Meditationes*, Objectiones quintae 41s, en *Œuvres* VII, 323, 325; versión cast. en *Meditaciones metafísicas*: «Debe notarse, a continuación, que contáis la existencia entre las perfecciones divinas, y no entre las de un triángulo o una montaña, aunque según su propia manera de ser también puede decirse que es perfección de ellos. Mas, en verdad, ya consideréis la existencia de Dios, ya la consideréis de cualquier otro sujeto, no es una perfección, sino algo sin lo cual no puede haber perfecciones. Y así, lo que no existe no tiene perfección ni imperfección; mas lo que existe, y que tiene, además de la existencia, muchas perfecciones, no posee la existencia como otra perfección singular más, sino como una forma en cuya virtud la cosa misma y sus perfecciones existen, y sin la cual no se darían. De ahí que no se diga que la existencia está en una cosa como una perfección, ni tampoco se dice, si a una cosa le falta la existencia, que es imperfecta, sino más bien que no es nada. Por ello, así como al enumerar las perfecciones del triángulo no incluís entre ellas la existencia, ni, por ende, concluís que el triángulo exista, así también, al enumerar las perfecciones de Dios, no tenéis por qué incluir entre ellas la existencia a fin de concluir de ello que Dios existe, si es que no queréis dar por probado lo que discute, pidiendo así el principio» (p. 258). «Y por más que digáis que la existencia y todas las demás perfecciones están comprendidas en la idea de un ser sumamente perfecto, afirmáis sin prueba lo que se discute, y ponéis la conclusión al principio. Pues, de otro modo, también podría yo decir que, en la idea de un Pegaso perfecto, no sólo está contenida la perfección de tener alas, sino también la de existir. En efecto, así como a Dios se le concibe perfecto en cualquier género, también se concibe a un Pegaso como perfecto en su género; y no parece que pueda aducirse nada que, guardando las debidas proporciones, no sea aplicable a los dos casos» (p. 259s).

15. KrV B 620-632, esp. 627.

de contenido; pero ciertamente nada debe ser agregado al concepto (por lo demás, ya es bastante equívoco denominar «concepto» a toda existencia [*Existenz*] mala), más bien hay que eliminar del concepto el defecto de ser algo subjetivo y de no ser la Idea El concepto, que es solamente algo subjetivo separado del ser, es algo nulo. En la forma que dio Anselmo a la prueba, la infinitud consiste precisamente en no ser algo unilateral, algo meramente subjetivo, algo a lo que no le correspondería ser. El entendimiento separa estrictamente ser y concepto, por cuanto cada uno es idéntico a sí; pero, ya según la representación habitual, el concepto sin ser es algo unilateral y [F 258] no-verdadero, e igualmente el ser, en el que no hay ningún concepto, es el ser no-conceptual. Esta oposición, en la que cae la finitud, no puede encontrarse en modo alguno en lo infinito, en Dios.

Pero aquí se da la siguiente circunstancia, que precisamente convierte la [L 175] prueba en [J 274] algo insatisfactorio. Aquel omniperfectísimo y omnirrealísimo es, en efecto, una presuposición: comparados con ella el ser para sí y el concepto para sí son unilaterales. En Descartes[16] y en Spinoza[17] Dios es definido como causa de sí mismo; concepto y existencia [*Daseyn*] configuran una identidad, o bien, Dios en cuanto concepto no puede ser captado sin el ser Que ello es una presuposición, es lo insatisfactorio, de modo que el concepto, medido con ella, debe ser algo subjetivo.

16 Descartes, *Meditationes*, Responsio ad primas objectiones, 62, en *Œuvres* VII, 119. He aquí la traducción castellana de *Meditaciones metafísicas*: «Mas si examinamos con cuidado si la existencia, y qué género de ella, conviene al ser supremamente perfecto, podremos saber con claridad y distinción, primero, que al menos le conviene la existencia posible, como a cualquier cosa de la que tenemos una idea distinta, e incluso a aquellas que se componen de ficciones forjadas por nuestro espíritu. Y, en segundo lugar, dado que no podemos pensar en su existencia posible, sin conocer a la vez, tomando en cuenta su infinita potencia, que puede existir en virtud de su propia fuerza, inferiremos de ahí que existe realmente, y que ha existido desde toda la eternidad. Pues resulta manifiesto, por luz natural, que aquello que puede existir por su propia fuerza, existe siempre» (p 99)

17 Spinoza, *Ética* I, def. 1: «Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente» (p. 39). En I, prop. 7: «A la naturaleza de la sustancia pertenece el existir» (p 42); asimismo, en I, prop 11, Escolio: «Cuanto de perfección tiene la sustancia, no se debe a ninguna causa externa; y por eso también su existencia debe seguirse de su sola naturaleza y no es, por tanto, nada distinto de su esencia La perfección no suprime, pues, la existencia de la cosa, sino que más bien la pone, mientras que, por el contrario, la imperfección la suprime; y, en consecuencia, no podemos estar más ciertos de la existencia de cosa alguna que de la existencia del ser absolutamente infinito o perfecto, esto es, de Dios» (p. 47).

CONCEPTO COMO UNIDAD DE SER Y PENSAMIENTO

Pero lo finito y subjetivo no es finito sólo por comparación con aquella presuposición: es finito en sí mismo y, por tanto, es su propia oposición, es la contradicción no resuelta. El ser debe ser diverso del concepto; se cree que es posible fijar el concepto como subjetivo y finito, pero la determinación del ser está en el concepto mismo. En éste mismo ha sido superada [*aufgehoben*] esta finitud de la subjetividad, y la unidad del ser y del concepto no es una presuposición respecto del concepto, una presuposición con la cual habría que medir el concepto. El ser en su inmediatez es contingente; vimos que su verdad es la necesidad. Además, el concepto contiene necesariamente al ser: éste es simple referencia a sí, carencia de mediación; pero si consideramos el concepto, éste es aquello en lo que todas las determinaciones han sido absorbidas, aquello en lo que todas las mediaciones son como ideales [*ideell*]. Esta idealidad es la mediación superada [*aufgehobene*], la diferencia superada, la claridad perfecta, la pura claridad y el ser-cabe-sí-mismo; la libertad del concepto es la absoluta referencia a sí mismo, la identidad que es también la inmediatez, la unidad carente de mediación. Por consiguiente, el concepto posee el ser en sí mismo; él mismo consiste en superar [*aufheben*] su unilateralidad; y es mera opinión cuando se cree que el ser ha sido alejado del concepto. Cuando Kant dice que la realidad no puede ser sacada del concepto[18], ahí el concepto ha sido entendido como algo finito. Pero lo finito es lo que se supera [*aufheben*] a sí mismo, y cuando habíamos creído que el concepto debía separarse del ser, teníamos precisamente la referencia a sí mismo que es el ser en sí mismo.

Pero el concepto posee en sí el ser no sólo virtualmente [*an sich*]; no solamente nosotros lo entendemos así, sino que el concepto es el ser también para sí [*für sich*], él supera [*aufhebt*] su subjetividad y se objetiva. El hombre realiza sus [F 259] fines, es decir, aquello, que primero era solamente ideal [*ideell*], pierde su unilateralidad y así se convierte en algo [L 176] ente [*Seyendes*]. El [J 275] concepto es eternamente la actividad de poner el ser en identidad consigo. En

18 KrV B 631: «La pretensión de extraer de una idea puramente arbitraria la existencia del objeto correspondiente a esa misma idea ha sido algo totalmente antinatural, una simple innovación del ingenio académico».

la intuición, en el sentimiento, etc., tenemos ante nosotros objetos externos, pero los asumimos en nosotros y así los objetos son idealmente [*ideell*] en nosotros. El concepto es esta actividad de superar su diferencia. Cuando la naturaleza del concepto ha sido entendida, entonces la identidad con el ser ya no es más presuposición, sino resultado. El itinerario consiste en que el concepto se objetiva y se convierte en realidad, y así él es la verdad, la unidad del sujeto y del objeto. Dice Platón que Dios es un viviente inmortal, cuyo cuerpo y cuya alma han sido unificados[19]. Aquellos que separan ambos aspectos, persisten en lo finito y en lo carente de verdad.

Dios como espíritu

El punto de vista en el que nos encontramos es el cristiano. Aquí poseemos el concepto de Dios en toda su libertad; este concepto es idéntico con el ser. Ser es la más pobre de las abstracciones; el concepto no es tan pobre que no tenga en sí esta determinación. Nosotros no debemos considerar el ser en la pobreza de la abstracción, en la mala inmediatez, sino el ser en cuanto ser de Dios y, en cuanto totalmente concreto, diferente de Dios. La conciencia del espíritu finito se refiere al ser concreto, al material de la realización del concepto de Dios. Aquí no se habla de un advenir del ser al concepto, o meramente de una unidad del concepto y del ser; las expresiones de ese tipo son equívocas. La unidad se ha de comprender más bien como proceso absoluto, como la vitalidad de Dios, de manera que también en ella ambos aspectos son diferentes, pero ella es la actividad absoluta de producirse eternamente. Aquí tenemos la representación concreta de Dios como Espíritu. El concepto del espíritu es el concepto que es en sí y para sí, el saber; este concepto infinito es la referencia negativa a sí. Puesto esto, él es el dirimir, el diferenciarse; lo diferente, que aparece inicialmente como exterior, carente de espíritu y fuera de Dios, es, empero, idéntico al concepto. El desarrollo de esta idea es la verdad absoluta. En la religión cristiana es sabido que Dios se ha revelado y que Dios consiste justamente en revelarse; revelar es diferenciarse, lo revelado es precisamente el hecho de que Dios es el Dios manifiesto.

19. Platón, *Fedro* 246 b-d (*Diálogos* III, 345s).

La religión debe ser para todos los hombres, para aque[F 260]llos que [L 177] han purificado su pensar, de manera que saben lo que es en el elemento puro [J 276] del pensar, aquellos que han llegado al conocimiento especulativo de lo que es Dios, así como para aquellos que no han ido más allá del sentimiento y de la representación.

El hombre no sólo es puramente pensante, sino que el pensar mismo se manifiesta como intuir y como representar; la verdad absoluta, que ha sido revelada al hombre, debe, en consecuencia, ser también para él en cuanto ser que representa e intuye, para el hombre que experimenta sentimientos y sensaciones. Ésta es la forma según la cual la religión se diferencia en general de la filosofía. La filosofía piensa aquello que, de otro modo, pertenece solamente a la representación y a la intuición. El hombre que representa es, en cuanto hombre, también pensante, y el contenido de la verdad llega a él en cuanto pensante. Solamente el que piensa puede tener religión, y pensar es también representar. Pero sólo el pensar es la forma libre de la verdad. También el entendimiento piensa; pero se queda fijo en la identidad: el concepto es concepto y el ser es ser. Semejantes unilateralidades permanecen firmes para él; en cambio, en la verdad estas finitudes ya no cuentan más como idénticas para sí, como siendo para sí, sino que ellas no son más que momentos de una totalidad.

Aquellos que toman a mal que la filosofía piense la religión, no saben lo que quieren. El odio y la vanidad entran también aquí en juego bajo la apariencia exterior de la humildad; la verdadera humildad consiste en sumergir el espíritu en la verdad, en lo más íntimo, en poseer en sí solamente el objeto. Así desaparece todo lo subjetivo que queda todavía en la sensación. Debemos considerar la idea pura y especulativamente y justificarla ante el entendimiento, ante aquel que se erige contra todo contenido de la religión en general. Este contenido se llama misterio[20], porque es algo oculto al entendimiento, dado que éste no llega al proceso que es esta unidad: por eso todo lo especulativo es un misterio para el entendimiento.

20. En las LHF Hegel atribuye a los alejandrinos el empleo del término «misterio» para designar la filosofía especulativa (TWH XIX, 430ss, 445). Tal conexión entre misterio y especulación la ve Hegel especialmente en Proclo (Proclo, *Theologia Platonis* III, 9-14). Cf. LFR I, 67, 213; versión cast.: I, 62, 201.

ÍNDICE GENERAL

LECCIONES SOBRE LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

APÉNDICES

Hermeneia
FILOSOFÍA 103

En el semestre de verano de 1829 Hegel se ocupó en sus clases de las pruebas de la existencia de Dios. Fruto de aquel magisterio son estas dieciséis lecciones que pertenecen al ámbito de la filosofía de la religión, aunque tienden un puente hacia la lógica.

En ellas se esboza el camino que va de la «certeza sensible» hasta el «saber absoluto» y, de alguna manera, se invita a pasar de la conciencia natural hasta el nivel de la ciencia.

Las *Lecciones* tocan el corazón del sistema hegeliano. De hecho, no sólo se lleva a cabo una recepción lúcida de la crítica que Kant hace a las pruebas, sino que se supera dicha crítica ejercitando el pensamiento especulativo y confrontándolo con el pensar del entendimiento, es decir, con el pensar finito.

Georg W. F. Hegel (Stuttgart 1770 - Berlín 1831) representa la cumbre del idealismo alemán. Su influencia ha marcado el desarrollo de la filosofía posterior.

Gabriel Amengual Coll (Santa Eugènia / Mallorca, 1943) es catedrático de Filosofía en la Universidad de las Islas Baleares.

ISBN: 978-84-301-1859-5
9 788430 118595
PVP: 18,00 €
EDICIONES SÍGUEME